VISIT…

ZUR SACHE DES DENKENS

VON

MARTIN HEIDEGGER

2., unveränderte Auflage
1. Auflage 1969
CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Heidegger, Martin
[Sammlung]
Zur Sache des Denkens. - 2., unveränd. Aufl. - Tübingen: Niemeyer, 1976.
Gebundene Ausgabe: ISBN 3-484-70034-3 Broschierte Ausgabe: ISBN 3-484-70033-5
© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1976

Inhalt

Zeit und Sein 1
Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein« 27
Stichwortartiges Inhaltsverzeichnis 59
Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens 61
Mein Weg in die Phänomenologie 81
Hinweise 91

Das Zeichen * bedeutet: im Original Griechisch.

Zeit und Sein

Der folgende Vortrag verlangt ein kurzes Vorwort.

Würden uns jetzt im Original zwei Bilder von Paul Klee gezeigt, die er in seinem Todesjahr geschaffen hat: das Aquarell »Heilige aus einem Fenster« und, in Tempera auf Rupfen, »Tod und Feuer«, dann möchten wir lange davor verweilen und jeden Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben.

Könnte uns jetzt, und gar durch den Dichter Georg Trakl selbst, sein Gedicht »Siebengesang des Todes« vorgesagt wer den, dann möchten wir es oft hören und jeden Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben.

Wollte uns jetzt Werner Heisenberg einen Ausschnitt seiner theoretisch-physikalischen Gedanken auf dem Weg zu der von ihm gesuchten Weltformel darstellen, dann möchten vielleicht, wenn es hoch kommt, zwei oder drei der Zuhörer ihm folgen können, wir Übrigen aber ohne Widerrede jeden Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben.

Nicht so gegenüber dem Denken, das Philosophie heißt. Denn es soll »Weltweisheit« bieten, wenn nicht gar eine »Anweisung zum seligen Leben«. Nun könnte aber ein solches Denken heute in eine Lage versetzt sein, die Besinnungen verlangt, die weit abliegen von einer nutzbaren Lebensweisheit. Ein Denken könnte nötig geworden sein, das solches zu bedenken hat, woraus sogar die genannte Malerei und Dichtung und die mathematisch-physikalische Theorie ihre Bestimmung empfangen. Wir müßten dann auch hier den Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben. Wir müßten indes gleichwohl zuhören, weil es gilt, Unumgängliches, aber Vorläufiges zu denken. [2]

Darum darf es weder überraschen noch verwundern, wenn die meisten der Hörer sich an dem Vortrag stoßen. Ob jedoch einige durch den Vortrag jetzt oder später in ein weiteres Nachdenken gelangen, läßt sich nicht ausmachen. Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball ist, eigens in den Blick zu bringen, geschweige denn das Verhältnis des Menschen zu dem, was bislang »Sein« hieß, hinreichend zu bestimmen.

Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben. Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.

Was gibt den Anlaß, Zeit und Sein zusammen zu nennen? Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik

der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt. Daß es sich so verhält, könnte schon genügen, um eine unablässige Unruhe in das Denken zu bringen. Diese Unruhe steigert sich, sobald wir uns aufmachen, dem nachzudenken, inwiefern es diese Bestimmung des Seins durch die Zeit gibt.
Inwiefern? Dies fragt: Weshalb, auf welche Weise und woher spricht im Sein dergleichen wie Zeit? Jeder Versuch, das Verhältnis von Sein und Zeit mit Hilfe der landläufigen und ungefähren Vorstellungen von Zeit und Sein hinreichend zu denken, verstrickt sich alsbald in ein unentwirrbares Geflecht kaum durchdachter Beziehungen.
Wir nennen die Zeit, wenn wir sagen: Jedes Ding hat seine Zeit. Dies meint: Jegliches, was jeweilen ist, jedes Seiende kommt und geht zur rechten Zeit und bleibt eine Zeit lang während der ihm zugemessenen Zeit. Jedes Ding hat seine Zeit. [3]
Aber ist das Sein ein Ding? Ist das Sein so wie ein jeweilig Seiendes in der Zeit? Ist das Sein überhaupt? Würde es sein, dann müßten wir es unweigerlich als etwas Seiendes anerkennen und demzufolge unter dem übrigen Seienden als ein solches vorfinden. Dieser Hörsaal ist. Der Hörsaal ist beleuchtet. Den beleuchteten Hörsaal werden wir ohne weiteres und ohne Bedenken als etwas Seiendes anerkennen. Aber wo im ganzen Hörsaal finden wir das »ist«? Nirgends unter den Dingen finden wir das Sein. Jedes Ding hat seine Zeit. Sein aber ist kein Ding, ist nicht in der Zeit. Gleichwohl bleibt Sein als Anwesen, als Gegenwart durch Zeit, durch Zeithaftes bestimmt.
Was in der Zeit ist und dergestalt durch die Zeit bestimmt wird, nennt man das Zeitliche. Wir sagen, wenn ein Mensch stirbt und aus dem Hiesigen, hier und dort Seienden weg genommen wird – er hat das Zeitliche gesegnet. Das Zeitliche meint das Vergängliche, solches, was im Verlauf der Zeit vergeht. Unsere Sprache sagt noch genauer: solches, was mit der Zeit vergeht. Denn die Zeit selber vergeht. Aber indem die Zeit ständig vergeht, bleibt sie als Zeit. Bleiben heißt: nicht-verschwinden, also anwesen. Somit wird die Zeit durch ein Sein bestimmt. Wie soll dann Sein durch Zeit bestimmt bleiben? Aus der Ständigkeit des Vergehens der Zeit spricht Sein. Gleichwohl finden wir die Zeit nirgends vor als etwas Seiendes wie ein Ding.
Sein ist kein Ding, demnach nichts Zeitliches, wird indes gleichwohl als Anwesenheit durch Zeit bestimmt. Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes, bleibt aber in ihrem Vergehen ständig, ohne selber etwas Zeitliches zu sein wie das in der Zeit Seiende.
Sein und Zeit bestimmen sich wechselweise, jedoch so, daß jenes – das Sein – weder als Zeitliches noch dieses – die Zeit – als Seiendes angesprochen werden können. Dies alles bedenkend, treiben wir in widersprechenden Aussagen umher.
(Für solche Fälle kennt die Philosophie einen Ausweg. Man läßt die Widersprüche stehen, spitzt sie sogar zu und versucht, das Sich-Widersprechende und dadurch Auseinanderfallende [4] in einer umfassenden Einheit zusammenzustellen. Man nennt dieses Verfahren Dialektik. Angenommen, die einander widersprechenden Aussagen über Sein und über Zeit ließen sich durch eine übergreifende Einheit in die Eintracht setzen, dann wäre dies freilich ein Ausweg, nämlich ein Weg, der vor den Sachen und dem Sachverhalt ausweicht; denn er läßt sich weder auf das Sein als solches, noch auf die Zeit als solche, noch auf das Verhältnis beider ein. Vollends ausgeschlossen bleibt hierbei die Frage, ob das Verhältnis von Sein und Zeit eine Beziehung sei, die sich dann durch eine Zusammenstellung beider herstellen läßt, oder ob Sein und Zeit einen Sachverhalt nennt, aus dem sich erst sowohl Sein als auch Zeit ergeben.)
Doch wie sollen wir uns auf den durch die Titel »Sein und Zeit«, »Zeit und Sein« genannten Sachverhalt sachgerecht einlassen?
Antwort: In der Weise, daß wir den hier genannten Sachen vorsichtig nachdenken. Vorsichtig, dies meint zunächst: nicht übereilt die Sachen mit ungeprüften Vorstellungen überfallen, ihnen vielmehr sorgsam nachsinnen.
Aber dürfen wir Sein, dürfen wir Zeit als Sachen ausgeben? Sie sind keine Sachen, wenn »Sache« meint: etwas Seiendes. Das Wort »Sache«, »eine Sache« soll uns jetzt solches bedeuten, worum es sich in einem maßgebenden Sinne handelt, sofern sich darin etwas Unübergehbares verbirgt. Sein – eine Sache, vermutlich die Sache des Denkens.
Zeit – eine Sache, vermutlich die Sache des Denkens, wenn anders im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht. Sein und Zeit, Zeit und Sein nennen das Verhältnis beider Sachen, den Sachverhalt, der beide Sachen zueinander hält und ihr Verhältnis aushält. Diesem Sachverhalt nachzusinnen, ist dem Denken aufgegeben, gesetzt, daß es gesonnen bleibt, seine Sache auszuharren.
Sein – eine Sache, aber nichts Seiendes.
Zeit – eine Sache, aber nichts Zeitliches.
Vom Seienden sagen wir: es ist. In der Hinsicht auf die Sache »Sein« und in der Hinsicht auf die Sache »Zeit« bleiben wir [5] vorsichtig. Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit.

Zunächst haben wir durch diese Wendung nur den Sprachgebrauch geändert. Statt »es ist«, sagen wir »es gibt«.
Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses »Es gibt« erfahren und erblicken läßt. Der geeignete Weg dahin ist der, daß wir erörtern, was im »Es gibt« gegeben wird, was »Sein« besagt, das-Es gibt; was »Zeit« besagt, die-Es gibt. Dementsprechend versuchen wir, auf das Es vorzublicken, das Sein und Zeit – gibt. Also vorblickend werden wir noch in einem anderen Sinne vor-sichtig. Wir versuchen, das Es und sein Geben in die Sicht zu bringen und schreiben das »Es« groß.
Wir denken zuerst dem Sein nach, um es selbst in sein Eigenes zu denken.
Wir denken sodann der Zeit nach, um sie selbst in ihr Eigenes zu denken.
Dadurch muß sich die Weise zeigen, wie es Sein, wie es Zeit gibt. In diesem Geben wird ersichtlich, wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt.
Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d.h. Sein gibt.
(Die Sache »Sein«, sie eigens denken, dies verlangt, daß unser Nachsinnen der im Anwesenlassen sich zeigenden Weisung folgt. Sie erweist im Anwesenlassen das Entbergen. Aus diesem aber spricht ein Geben, ein Es gibt.)
Indes bleibt für uns das jetzt genannte Geben noch ebenso dunkel wie das hier genannte Es, das gibt.
Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzu- [6] sehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein ist nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.
Das »Es gibt Sein« könnte sich um einiges deutlicher zeigen, sobald wir dem hier gemeinten Geben noch entschiedener nachdenken. Solches gelingt dadurch, daß wir auf den Reichtum der Wandlung dessen achten, was man unbestimmt genug das Sein nennt, was man zugleich in seinem Eigensten verkennt, solange man es für den leersten aller leeren Begriffe hält. Diese Vorstellung vom Sein als des schlechthin Abstrakten wird im Prinzip auch noch nicht aufgegeben, sondern nur bestätigt, wenn das Sein als das schlechthin Abstrakte in das schlechthin Konkrete der Wirklichkeit des absoluten Geistes aufgehoben wird, was im gewaltigsten Denken der neueren Zeit, in Hegels spekulativer Dialektik sich vollzogen hat und in seiner »Wissenschaft der Logik« dargestellt wird.
Ein Versuch, der Wandlungsfülle des Seins nachzusinnen, gewinnt den ersten und zugleich wegweisenden Anhalt dadurch, daß wir Sein im Sinne von Anwesen denken.
(Denken meine ich, nicht bloß nachsprechen und dabei so tun, als verstünde sich die Auslegung von Sein als Anwesen von selbst.)
Woher nehmen wir aber das Recht zur Kennzeichnung des Seins als Anwesen? Die Frage kommt zu spät. Denn diese Prägung des Seins hat sich längst ohne unser Zutun oder gar Verdienst entschieden. Demnach sind wir in die Kennzeichnung des Seins als Anwesen gebunden. Sie hat ihre Verbindlichkeit aus dem Beginn der Entbergung des Seins als eines Sagbaren, d.h. Denkbaren. Seit dem Anfang des abendländischen Den- [7] kens bei den Griechen hält sich alles Sagen von »Sein« und »ist« im Andenken an die das Denken bindende Bestimmung des Seins als Anwesen. Dies gilt auch von dem die modernste Technik und Industrie leitenden Denken, freilich nur noch in einem gewissen Sinn. Nachdem die moderne Technik ihre Ausbreitung und Herrschaft über die ganze Erde hin eingerichtet hat, kreisen nicht erst die Sputniks und deren Ableger um unseren Planeten, sondern das Sein als Anwesen im Sinne des berechenbaren Bestandes spricht alsbald gleichförmig alle Erdbewohner an, ohne daß die Bewohner der außereuropäischen Erdteile eigens davon wissen oder gar von der Herkunft dieser Bestimmung des Seins wissen können und wissen mögen. (Am wenigsten mögen ein solches Wissen offenbar die geschäftigen Entwickler, die heute die sogenannten Unterentwickelten in den Hörbereich desjenigen Anspruchs des Seins drängen, der aus dem Eigensten der modernen Technik spricht.)
Sein als Anwesen vernehmen wir aber keineswegs nur und erst im Andenken an die frühe, durch das Griechentum voll brachte Darstellung der Entbergung des Seins. Wir vernehmen Anwesen in jeder einfachen,

hinreichend vorurteilsfreien Besinnung auf die Vorhandenheit und Zuhandenheit des Seienden. Zuhandenheit sowohl wie Vorhandenheit sind Weisen des Anwesens. Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, daß auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt.
Indessen können wir die Wandlungsfülle des Anwesens auch historisch feststellen durch den Hinweis, daß Anwesen sich zeigt als das *Hen, das einigende einzig Eine, als der *Logos, die das All verwahrende Versammlung, als die *idea, *ousia, *energeia, substantia, actualitas, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das historisch Feststellbare läßt sich innerhalb der Geschichte vorfinden. Die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins sieht zunächst [8] aus wie eine Geschichte des Seins. Aber das Sein hat keine Geschichte, so wie eine Stadt oder ein Volk seine Geschichte hat. Das Geschichtartige der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, dies heißt nach dem soeben Dargelegten, aus der Weise, wie Es Sein gibt.
Im Beginn der Entbergung von Sein wird zwar Sein, *einai, eon gedacht, aber nicht das »Es gibt«. Statt dessen sagt Parmenides *esti gar einai, »Es ist nämlich Sein«.
Vor Jahren (1947) wurde im »Brief über den Humanismus« zu dem genannten Spruch des Parmenides vermerkt (5.23): »Das *esti gar einai des Parmenides ist heute noch ungedacht.« Dieser Hinweis möchte einmal anmerken, daß wir dem genannten Spruch »Es ist nämlich Sein« nicht vorschnell eine naheliegende Auslegung unterstellen dürfen, die das in ihm Gedachte unzugänglich macht. Jegliches, von dem wir sagen, es sei, wird dabei als etwas Seiendes vorgestellt. Aber Sein ist nichts Seiendes. Somit kann das im Spruch des Parmenides betonte *esti das Sein, das es nennt, nicht als etwas Seiendes vorstellen. Das betonte *esti besagt zwar, wörtlich übersetzt, »es ist«. Allein die Betonung hört aus dem *esti jenes heraus, was die Griechen damals schon in dem betonten *esti dachten und was wir umschreiben können durch: »Es vermag«. Indes blieb der Sinn dieses Vermögens damals und späterhin ebenso ungedacht wie das »Es«, das Sein vermag. Sein vermögen heißt: Sein ergeben und geben. In dem *esti verbirgt sich das Es gibt.

Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird.
Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins [9] bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schickens, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen. Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst. An sich halten heißt griechisch *epoche. Daher die Rede von Epochen des Seinsgeschickes. Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d.h. des Seins im Hinblick auf die Ergründung des Seienden. Die Folge der Epochen im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch läßt sie sich als notwendig errechnen. Gleichwohl bekundet sich das Schickliche im Geschick, das Gehörige im Zusammengehören der Epochen. Diese überdecken sich in ihrer Folge, so daß die anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit auf verschiedene Weise mehr und mehr verdeckt wird. Nur der Abbau dieser Verdeckungen – dies meint die »Destruktion« – verschafft dem Denken einen vorläufigen Einblick in das, was sich dann als das Seins-Geschick enthüllt. Weil man überall das Seins-Geschick nur als Geschichte und dieses als Geschehen vorstellt, versucht man vergeblich, dieses Geschehen aus dem zu deuten, was in »Sein und Zeit« über die Geschichtlichkeit des Daseins (nicht des Seins) gesagt ist. Dagegen bleibt der einzig mögliche Weg, schon von »Sein und Zeit« her den späteren Gedanken über das Seins-Geschick vorzudenken, das Durchdenken dessen, was in »Sein und Zeit« über die Destruktion der ontologischen Lehre vom Sein des Seienden dargelegt wird.
Wenn Platon das Sein als *idea und als *koinonia der Ideen vorstellt, Aristoteles als *energeia, Kant als Position, Hegel als den absoluten Begriff, Nietzsche als Willen zur Macht, dann sind dies nicht zufällig vorgebrachte Lehren, sondern Worte des Seins als Antworten auf einen Zuspruch, der in dem sich selber verbergenden Schicken, im »Es gibt Sein« spricht. Jeweils einbehalten in der sich entziehenden Schickung wird das Sein [10] mit seiner epochalen Wandlungsfülle dem Denken entborgen. In die Überlieferung der Epochen des Seins-Geschickes bleibt das Denken gebunden, auch dann und gerade dann, wenn es eingedenk wird dessen, wie und woher jeweils das Sein selbst die ihm eigene Bestimmung empfängt,

nämlich aus dem: Es gibt Sein. Das Geben zeigte sich als Schicken.
Wie aber ist das »Es« zu denken, das Sein gibt? Der einleitende Vermerk über die Zusammenstellung von »Zeit und Sein« wies darauf hin, daß Sein als Anwesenheit, Gegenwart in einem noch nicht bestimmten Sinne durch einen Zeitcharakter und somit durch Zeit geprägt werde. Von daher legt sich die Vermutung nahe, das Es, das Sein gibt, Sein als Anwesen und Anwesenlassen bestimmt, könnte sich in dem finden lassen, was im Titel »Zeit und Sein« »Zeit« heißt.
Wir folgen dieser Vermutung und denken der Zeit nach. »Zeit« ist uns in gleicher Weise durch geläufige Vorstellungen bekannt wie »Sein«, aber auch in derselben Weise unerkannt, sobald wir uns vornehmen, das der Zeit Eigentümliche zu erörtern. Während wir soeben dem Sein nachdachten, hat sich erwiesen: das Eigentümliche des Seins, das, wohin es gehört und worin es einbehalten bleibt, zeigt sich im Es gibt und dessen Geben als Schicken. Das Eigentümliche des Seins ist nichts Seinsartiges. Denken wir dem Sein eigens nach, dann führt uns die Sache selbst in gewisser Weise vom Sein weg, und wir denken das Geschick, das Sein als Gabe gibt. Sofern wir dies beachten, machen wir uns darauf gefaßt, daß auch das Eigentümliche der Zeit sich nicht mehr mit Hilfe der geläufigen Charakteristik der gewöhnlich vorgestellten Zeit bestimmen läßt. Die Zusammenstellung von Zeit und Sein enthält jedoch die Anweisung, mit dem Blick auf das vom Sein Gesagte die Zeit in ihr Eigentümliches zu erörtern. Sein heißt: Anwesen, An-wesen-lassen: Anwesenheit. Wir lesen z.B. irgendwo die Mitteilung: »In Anwesenheit zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert.« Der Satz könnte auch lauten: »Im Beisein« oder »in Gegenwart« zahlreicher Gäste.
Gegenwart – kaum haben wir sie für sich genannt, denken [11] wir auch schon Vergangenheit und Zukunft, das Früher und das Später im Unterschied zum Jetzt. Allein die vom Jetzt her verstandene Gegenwart ist durchaus nicht das gleiche wie die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit der Gäste. Wir sagen denn auch niemals und können es auch nicht sagen: »Im Jetzt zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert.«
Wenn wir jedoch die Zeit von der Gegenwart her kennzeichnen sollen, verstehen wir die Gegenwart als das Jetzt im Unter schied zum Nicht-mehr-Jetzt der Vergangenheit und zum Noch-nicht-Jetzt der Zukunft. Aber Gegenwart besagt zugleich Anwesenheit. Indes sind wir es nicht gewohnt, das Eigene der Zeit aus dem Hinblick auf die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit zu bestimmen. Vielmehr wird die Zeit – die Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – vom Jetzt her vorgestellt. Schon Aristoteles sagt, dasjenige, was von der Zeit ist, d.h. anwest, ist das jeweilige Jetzt. Vergangenheit und Zukunft sind ein *me on ti: etwas nicht Seiendes, zwar kein schlechthin Nichtiges, vielmehr Anwesendes, dem etwas fehlt, welches Fehlen durch das »nicht mehr«- und das »noch nicht«-Jetzt genannt wird. So gesehen, erscheint die Zeit als das Nacheinander der Jetzt, von denen jedes, kaum genannt, schon in das Soeben wegschwindet und bereits vom Sogleich verfolgt wird. Kant sagt von der so vorgestellten Zeit: »Sie hat nur eine Dimension« (Kritik der reinen Vernunft, A 31, B 47). Die als Nacheinander in der Jetztfolge bekannte Zeit meint man, wenn man die Zeit mißt und berechnet. Wir haben die gerechnete Zeit – so scheint es – unmittelbar handgreiflich vor uns, wenn wir die Uhr, den Zeitmesser, zur Hand nehmen, auf die Zeigerstellung sehen und feststellen: »jetzt ist es 20(Uhr)50«. Wir sagen »jetzt« und meinen die Zeit. Aber nirgends an der Uhr, die uns die Zeit angibt, finden wir die Zeit, weder auf dem Zifferblatt noch im Uhrwerk. Gleichwenig finden wir die Zeit an den modernen technischen Chronometern. Die Behauptung drängt sich auf: Je technischer, d.h. im Effekt der Messung exakter und ergiebiger die Chronometer, um so geringer die Veranlassung, erst noch dem Eigenen der Zeit nachzudenken. [12]
Wo aber ist die Zeit? Ist sie überhaupt und hat sie einen Ort? Offenkundig ist die Zeit nicht nichts. Wir blieben daher vorsichtig und sagten: Es gibt Zeit. Wir werden noch vorsichtiger und blicken sorgsam auf das, was sich uns als Zeit zeigt, indem wir vorblicken auf Sein im Sinne von Anwesenheit, Gegenwart. Allein die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit ist von der Gegenwart im Sinne des Jetzt so weitgehend verschieden, daß sich die Gegenwart als Anwesenheit auf keine Weise von der Gegenwart als dem Jetzt her bestimmen läßt. Eher scheint das Umgekehrte möglich (vgl. »Sein und Zeit«, §81). Träfe dies zu, dann müßte die Gegenwart als Anwesenheit und alles, was zu solcher Gegenwart gehört, die eigentliche Zeit heißen, wenngleich sie unmittelbar nichts von der gewöhnlich vorgestellten Zeit im Sinne des Nacheinander der berechenbaren Jetzt-Folge an sich hat.
Doch bislang haben wir es unterlassen, deutlicher zu erweisen, was Gegenwart im Sinne von Anwesenheit besagt. Durch diese wird das Sein einheitlich als Anwesen und Anwesenlassen, d.h. Entbergung bestimmt. Welche Sache denken wir, wenn wir Anwesen sagen? Wesen heißt Währen. Aber zu rasch beruhigen wir uns dabei, währen als bloßes dauern und die Dauer am Leitfaden der gewohnten Zeitvorstellung als eine Zeit strecke von einem Jetzt zu einem folgenden aufzufassen. Die Rede vom An-wesen verlangt jedoch, daß wir im Währen als dem Anwähren das Weilen und Verweilen vernehmen. Anwesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegen weilen, uns – den Menschen.

Wer sind wir? Wir bleiben vorsichtig mit der Antwort. Denn es könnte so stehen, daß sich das, was den Menschen als Menschen auszeichnet, gerade aus dem bestimmt, was wir hier zu bedenken haben: der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchem Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An- und Abwesenden.
Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, daß er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der [13] Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem »Es gibt Anwesenheit«, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.
Nun sieht es so aus, als seien wir mit dem Hinweis auf den Menschen vom Weg abgekommen, auf dem wir dem Eigenen der Zeit nachdenken möchten. In gewisser Weise trifft es zu. Gleichwohl sind wir der Sache, die Zeit heißt und sich eigens von der Gegenwart als Anwesenheit her zeigen soll, näher, als wir meinen. Anwesenheit besagt: das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen. Woher aber nun dieses reichende Erreichen, in das Gegenwart als Anwesen gehört, sofern es Anwesenheit gibt? Zwar bleibt der Mensch immer vom Anwesen eines jeweils Anwesenden angegangen, ohne daß er dabei auf das Anwesen selbst eigens achtet. Aber ebenso oft, d.h. stets geht uns auch das Abwesen an. Einmal so, daß mancherlei nicht mehr in der Weise anwest, wie wir es vom Anwesen im Sinne der Gegenwart kennen. Und dennoch, auch dieses nicht-mehr-Gegenwärtige west in seinem Abwesen unmittelbar an, nämlich nach der Art des uns angehenden Gewesen. Dieses fällt nicht wie das bloß Vergangene aus dem vormaligen Jetzt weg. Das Gewesen west vielmehr an, jedoch auf seine eigene Weise. Im Gewesen wird Anwesen gereicht. Das Abwesen geht uns aber auch an im Sinne des noch nicht Gegenwärtigen nach der Art des Anwesens im Sinne des Auf-uns-Zukommens. Die Rede vom Auf-uns-zukommen ist inzwischen zur Redensart geworden. So hört man sagen: »Die Zukunft hat schon begonnen«, was nicht der Fall ist, weil die Zukunft niemals erst beginnt, insofern das Abwesen als das Anwesen des noch-nicht-Gegenwärtigen uns immer schon auf irgendeine Weise angeht, d.h. anwest, ebenso unmittelbar wie das Gewesen. In der Zukunft, im Auf-uns-Zukommen wird Anwesen gereicht. [14]
Achten wir noch vorsichtiger auf das Gesagte, dann finden wir im Abwesen, sei es das Gewesen, sei es die Zukunft, eine Weise von Anwesen und Angang, die sich keineswegs mit dem Anwesen im Sinne der unmittelbaren Gegenwart deckt. Dem gemäß gilt es zu beachten: Nicht jedes Anwesen ist notwendig Gegenwart, eine seltsame Sache. Indes finden wir solches Anwesen, nämlich das uns erreichende Angehen, auch in der Gegenwart. Auch in ihr wird Anwesen gereicht.
Wie sollen wir dieses in der Gegenwart, im Gewesen, in der Zukunft spielende Reichen von Anwesen bestimmen? Beruht dieses Reichen darin, daß es uns erreicht, oder erreicht es uns, weil es in sich ein Reichen ist? Letzteres trifft zu. Ankommen, als noch nicht Gegenwart, reicht und erbringt zugleich nicht mehr Gegenwart, das Gewesen, und umgekehrt reicht dieses, das Gewesen, sich Zukunft zu. Der Wechselbezug beider reicht und erbringt zugleich Gegenwart. »Zugleich« sagen wir und sprechen damit dem Sich-einander-Reichen von Zukunft, Gewesen und Gegenwart, d.h. ihrer eigenen Einheit einen Zeitcharakter zu.
Dieses Vorgehen ist offenbar nicht sachgerecht, gesetzt daß wir die jetzt gewiesene Einheit des Reichens und gerade sie »Zeit« nennen müssen. Denn die Zeit ist selber nichts Zeitliches, so wenig wie sie etwas Seiendes ist. Darum bleibt uns verboten zu sagen, Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart seien »zugleich« vorhanden. Gleichwohl gehört ihr Einander-sich-zureichen zusammen. Ihre einigende Einheit kann sich nur aus ihrem Eigenen bestimmen, daraus, daß sie einander sich reichen. Doch was reichen sie einander? Nichts anderes als sich selber und das heißt: das in ihnen gereichte An-wesen. Mit diesem lichtet sich das, was wir den Zeit-Raum nennen. Mit dem Wort »Zeit« meinen wir aber nicht mehr das Nacheinander der Jetztfolge. Demnach besagt Zeit-Raum auch nicht mehr nur den Abstand zwischen zwei Jetzt punkten der gerechneten Zeit, den wir meinen, wenn wir z.B. feststellen: im Zeitraum von 50 Jahren geschah dies und jenes. Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen [15] von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet. Erst dieses Offene und nur es räumt dem uns gewöhnlich bekannten Raum seine mögliche Ausbreitung ein. Das lichtende Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist selber vor-räumlich; nur deshalb kann es Raum einräumen, d.h. geben.
Der gewöhnlich verstandene Zeitraum im Sinne des gemessenen Abstandes zweier Zeitpunkte ist das Resultat der Zeitrechnung. Durch sie wird die als Linie und Parameter vorgestellte und sonach eindimensionale Zeit zahlenmäßig abgemessen. Das so gedachte Dimensionale der Zeit als das Nacheinander der. Jetztfolge ist der Vorstellung des dreidimensionalen Raumes entlehnt.

Vor aller Zeitrechnung und unabhängig von ihr beruht jedoch im lichtenden Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit. Dementsprechend eignet der eigentlichen Zeit und nur ihr das, was wir leicht mißdeutbar Dimension, Durchmessung nennen. Diese beruht in dem gekennzeichneten lichtenden Reichen, als welches Ankunft die Gewesenheit, diese jene und beider Wechselbezug die Lichtung des Offenen erbringt. Von diesem dreifachen Reichen her gedacht, erweist sich die eigentliche Zeit als dreidimensional. Dimension – es sei wiederholt – wird hier nicht nur als Bezirk der möglichen Abmessung gedacht, sondern als das Hindurchlangen, als das lichtende Reichen. Dieses verstattet erst, einen Bezirk der Messung vorzustellen und auszugrenzen.

Woher bestimmt sich nun aber die Einheit der drei Dimensionen der eigentlichen Zeit, d.h. ihrer drei ineinanderspielenden Weisen des Reichens von je eigenem Anwesen? Wir hörten bereits: Sowohl im Ankommen des noch-nicht-Gegenwärtigen als auch im Gewesen des nicht-mehr-Gegenwärtigen und sogar in der Gegenwart selbst spielt jeweils eine Art von Angang und Anbringen, d.h. Anwesen. Dieses so zu denkende Anwesen können wir nicht der einen der drei Dimensionen der Zeit zu weisen nämlich, was nahe liegt, der Gegenwart. Vielmehr be- [16] ruht die Einheit der drei Zeitdimensionen in dem Zuspiel jeder für jede. Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit spielende Reichen, also gleichsam als die vierte Dimension – nicht nur gleichsam, sondern aus der Sache.

Die eigentliche Zeit ist vierdimensional.

Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d.h. das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genaht bleiben. Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne an-fangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähernde Nähe, »Nahheit« – ein frühes, noch von Kant gebrauchtes Wort. Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt. Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert. Dies Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie hält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit.

Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben, das Zeit gibt, bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit-Raumes und verwahrt, was im Gewesen verweigert, was in der Ankunft vorenthalten bleibt. Wir nennen das Geben, das die eigentliche Zeit gibt, das lichtend-verbergende Reichen. Insofern das Reichen selber ein Geben ist, verbirgt sich in der eigentlichen Zeit das Geben eines Gebens.

Aber wo gibt es die Zeit und den Zeit-Raum? So bedrängend die Frage im ersten Anschein bleiben mag, wir dürfen auf eine solche Art nicht mehr nach einem Wo, nach dem Ort der Zeit fragen. Denn die eigentliche Zeit selber, der Bereich ihres durch die nähernde Nähe bestimmten dreifachen Reichens, ist die vor-räumliche Ortschaft, durch die es erst ein mögliches Wo gibt. [17]

Zwar hat die Philosophie seit ihrem Beginn, wann immer sie der Zeit nachdachte, auch gefragt, wohin sie gehöre. Dabei hatte man vornehmlich die als Ablauf des Nacheinander der Jetztfolge gerechnete Zeit im Blick. Man erklärte, daß es die gezählte Zeit, mit der wir rechnen, nicht geben könne ohne die *psyche, nicht ohne den animus, nicht ohne die Seele, nicht ohne das Bewußtsein, nicht ohne den Geist. Zeit gibt es nicht ohne den Menschen. Doch was meint dieses »nicht ohne«? Ist der Mensch der Geber der Zeit oder ihr Empfänger? Und wenn er dieser ist, wie empfängt der Mensch die Zeit? Ist der Mensch zunächst Mensch, um dann gelegentlich, d.h. zu irgend einer Zeit, die Zeit in Empfang zu nehmen und die Beziehung zu ihr aufzunehmen? Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifältig lichten des Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft. Sie hat den Menschen als solchen schon so erreicht, daß er nur Mensch sein kann, indem er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe. Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens.

Doch einmal zugestanden, die Weise des Gebens, darin es die Zeit gibt, verlange die dargestellte Kennzeichnung, wir stehen immer noch vor dem rätselhaften Es, das wir nennen in der Rede: Es gibt Zeit. Es gibt Sein. Die Gefahr wächst, daß wir mit der Nennung des »Es« willkürlich eine unbestimmte Macht ansetzen, die alles Geben von Sein und von Zeit bewerkstelligen soll. Indes entgehen wir der Unbestimmtheit und vermeiden die Willkür, solange wir uns an die Bestimmungen des Gebens halten, die wir zu zeigen versuchten, und zwar aus der Vorsicht auf das Sein als Anwesenheit und auf die Zeit als den Bereich des Reichens der Lichtung eines mehrfältigen Anwesens. Das Geben im »Es gibt Sein« zeigte sich als Schicken

und als Geschick von Anwesenheit in ihren epochalen Wandlungen.
Das Geben im »Es gibt Zeit« zeigte sich als lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereiches.
Sofern sich im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit bekundet, verstärkt sich die schon erwähnte Vermutung, die eigentliche Zeit, das vierfältige Reichen des Offenen, ließe sich als das »Es« auffinden, das Sein, d.h. Anwesen, gibt. Die Vermutung scheint sich vollends zu bestätigen, wenn wir darauf achten, daß auch das Abwesen jeweils sich als eine Weise von Anwesen bekundet. Nun zeigte sich im Gewesen, das nicht-mehr-Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart an-wesen läßt, zeigte sich im Auf-uns-zukommen, das noch-nicht-Gegenwärtiges durch Vorenthalt von Gegenwart anwesen läßt, diejenige Art des lichtenden Reichens, die alles Anwesen ins Offene gibt.
Somit erscheint die eigentliche Zeit als das Es, das wir nennen im Sagen: Es gibt Sein. Das Geschick, darin es Sein gibt, beruht im Reichen von Zeit. Erweist sich durch diesen Hinweis die Zeit als das Es, das Sein gibt? – Keineswegs. Denn die Zeit bleibt selber die Gabe eines Es gibt, dessen Geben den Bereich verwahrt, in dem Anwesenheit gereicht wird. So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos.
In solchem Falle ist es ratsam, das Es, das gibt, aus dem bereits gekennzeichneten Geben her zu bestimmen. Dieses zeigte sich als Schicken von Sein, als Zeit im Sinne des lichtenden Reichens.
(Oder sind wir jetzt nur deshalb ratlos, weil wir uns von der Sprache, genauer gesprochen, von der grammatischen Auslegung der Sprache in die Irre führen lassen, aus welcher Irre wir auf ein Es starren, das geben soll, das es aber selbst gerade nicht gibt? Sagen wir: Es gibt Sein, Es gibt Zeit, dann sprechen wir Sätze aus. Nach der Grammatik besteht ein Satz aus Subjekt und Prädikat. Das Satzsubjekt muß nicht notwendig ein Subjekt im Sinne eines Ich und einer Person sein. Die Grammatik und Logik fassen daher die Es-Sätze als Impersonalien und als subjektlose Sätze. In anderen indogermanischen Sprachen, im Griechischen und im Lateinischen, fehlt das Es, wenigstens als besonderes Wort und Lautgebilde, was gleichwohl nicht besagt, daß das im Es Gemeinte nicht mitgedacht werde: im lateinischen pluit, es regnet; im griechischen *chre, es tut not. [19]
Doch was meint dieses »Es«? Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie haben ausgiebig darüber nachgedacht, ohne daß eine gültige Aufhellung gefunden wurde. Der im Es gemeinte Bedeutungsbezirk reicht vom Belanglosen bis in das Dämonische. Das in der Rede »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist. Darum begnügen wir uns mit einer grundsätzlichen Überlegung.
Nach der grammatisch-logischen Auslegung zeigt sich das, wovon ausgesagt wird, als Subjekt: *hypokeimenon, das schon Vorliegende, irgendwie Anwesende. Was dem Subjekt als Prädikat zugesagt wird, zeigt sich als das mit dem Anwesenden schon Mit-Anwesende, das *symbebekos, accidens: der Hörsaal ist beleuchtet. Im »Es« des »Es gibt Sein« spricht ein Anwesen von solchem, was anwest, also in gewisser Weise ein Sein. Setzen wir dies an Stelle des Es, dann sagt der Satz: »Es gibt Sein« soviel wie: Sein gibt Sein. Damit sind wir in die zu Beginn des Vortrags erwähnten Schwierigkeiten zurückgeworfen: Sein ist. Aber Sein »ist« so wenig wie Zeit »ist«. Darum lassen wir jetzt von dem Versuch ab, gleichsam im Alleingang das »Es« für sich zu bestimmen. Wir behalten jedoch im Blick: Das Es nennt, jedenfalls in der zunächst verfügbaren Auslegung, ein Anwesen von Abwesen.
Angesichts dessen, daß es sich im Sagen: »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« nicht um Aussagen über Seiendes handelt, der Satzbau der Sätze jedoch ausschließlich im Hinblick auf solche Aussagen durch die griechisch-römischen Grammatiker vermittelt wurde, achten wir zugleich auf die Möglichkeit, daß es sich im Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« entgegen allem Anschein nicht um Aussagen handelt, die stets in den Satzbau der Subjekt-Prädikat-Beziehung verfestigt sind. Wie anders sollen wir jedoch das im genannten Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« in den Blick bringen? Einfach so, daß wir das »Es« aus der Art des Gebens her denken, das zu ihm gehört: das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen. Beide [20] gehören zusammen, insofern jenes, das Geschick, in diesem, dem lichtenden Reichen beruht.)
Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammen gehören, bestimmt, nennen wir: das Ereignis. Was dieses Wort nennt, können wir jetzt nur aus dem her denken, was sich in der Vor-Sicht auf Sein und auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet, wohin Zeit und Sein gehören. Beide, Sein sowohl wie Zeit, nannten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden ließ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten.
Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis. Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis zu

Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lichtenden Reichen sich verbergende Ereignen. Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis. Die Aussage ist richtig und doch zugleich unwahr, d.h. sie verbirgt uns den Sach-Verhalt; denn unversehens haben wir ihn als etwas Anwesen des vorgestellt, während wir doch versuchen, die Anwesenheit als solche zu denken. Aber vielleicht werden wir mit einem Schlag allen Schwierigkeiten, allen umständlichen und anscheinend fruchtlosen Erörterungen enthoben, wenn wir die schon längst fällige einfache Frage stellen und beantworten: Was ist das Ereignis? Hierzu sei eine Zwischenfrage erlaubt. Was heißt hier »beantworten« und »Antwort«? Antworten meint das Sagen, das dem hier zu denkenden Sach-Verhalt, d.h. dem Ereignis entspricht. Wenn der Sach-Verhalt jedoch verwehrt, von ihm in der Weise einer Aussage zu sagen, dann müssen wir auf den in der gestellten Frage erwarteten Aussagesatz verzichten. [21]

Dies bedeutet jedoch, das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken. Oder ist es ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten? Denn wie steht es mit der einleuchtend berechtigten, unverzwungen gestellten Frage: Was ist das Ereignis? Dabei fragen wir nach dem Was-sein, nach dem Wesen, nach dem, wie das Ereignis west und d.h. anwest.

Mit der anscheinend harmlosen Frage: Was ist das Ereignis? verlangen wir eine Auskunft über das Sein des Ereignisses. Wenn nun aber das Sein selbst sich als solches erweist, was in das Ereignis gehört und aus ihm die Bestimmung von Anwesenheit empfängt, dann fallen wir mit der vorgebrachten Frage zu dem zurück, was allererst seine Bestimmung verlangt: das Sein aus der Zeit. Diese Bestimmung zeigte sich aus der Vor-Sicht auf das »Es«, das gibt, im Durchblick durch die ineinander verfugten Weisen des Gebens, das Schicken und Reichen. Schicken von Sein beruht im lichtend-verbergenden Reichen des mehrfältigen Anwesens in den offenen Bereich des Zeit-Raumes. Das Reichen aber beruht in eins mit dem Schicken im Ereignen. Dieses, d.h. das Eigentümliche des Ereignisses, bestimmt auch den Sinn dessen, was hier das Beruhen genannt wird.

Das jetzt Gesagte erlaubt, nötigt sogar in gewisser Weise, zu sagen, wie das Ereignis nicht zu denken ist. Wir können das mit dem Namen »das Ereignis« Genannte nicht mehr am Leitfaden der geläufigen Wortbedeutung vorstellen; denn sie versteht »Ereignis« im Sinne von Vorkommnis und Geschehnis – nicht aus dem Eignen als dem lichtend verwahrenden Reichen und Schicken.

So hörte man neulich verkünden, die innerhalb der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft erzielte Einigung sei ein europäisches Ereignis von welthistorischer Bedeutung. Fällt nun im Zusammenhang einer Erörterung des Seins das Wort »Ereignis« und hört man dieses Wort nur nach der geläufigen Bedeutung, dann drängt es sich förmlich auf, vom Ereignis des Seins zu reden. Denn ohne das Sein vermag kein Seiendes als ein solches [22] zu sein. Demgemäß kann das Sein für das höchste, für das allerbedeutsamste Ereignis ausgegeben werden.

Allein die einzige Absicht dieses Vortrages geht dahin, das Sein selbst als das Ereignis in den Blick zu bringen. Nur sagt das mit dem Wort »das Ereignis« Genannte ganz anderes. Dementsprechend ist auch das unscheinbare und stets verfängliche, weil mehrdeutige »als« zu denken. Gesetzt, wir lassen für die Erörterung von Sein und Zeit die gewöhnliche Bedeutung des Wortes »Ereignis« fahren und folgen statt dessen dem im Schicken von Anwesenheit und lichtenden Reichen des Zeit-Raumes sich andeutenden Sinn, dann bleibt auch so noch die Rede vom »Sein als Ereignis« unbestimmt.

»Sein als das Ereignis« – Früher dachte die Philosophie vom Seienden her Sein als *idea, als *energeia, als actualitas, als Wille und jetzt – könnte man denken – als Ereignis. So verstanden, meint Ereignis eine abgewandelte Auslegung des Seins, die, falls sie zu Recht besteht, eine Fortführung der Metaphysik darstellt. Das »als« bedeutet in diesem Falle: Ereignis als eine Art des Seins, untergeordnet dem Sein, das den festgehaltenen Leitbegriff bildet. Denken wir jedoch, wie es versucht wurde, Sein im Sinne von Anwesen und Anwesenlassen, die es im Geschick gibt, das seinerseits im lichtend-verbergenden Reichen der eigentlichen Zeit beruht, dann gehört das Sein in das Ereignen. Aus diesem empfangen das Geben und dessen Gabe ihre Bestimmung. Dann wäre das Sein eine Art des Ereignisses und nicht das Ereignis eine Art des Seins.

Die Zuflucht in eine solche Umkehrung wäre zu billig. Sie denkt am Sachverhalt vorbei. Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts. Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: »Sein als das Ereignis« meint das »als« jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im [23] Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis. Und dieses selbst? Läßt sich vom Ereignis noch mehr sagen?

Unterwegs wurde schon mehr gedacht, aber es wurde nicht eigens gesagt, nämlich dies, daß zum Geben als

Schicken das Ansichhalten gehört, nämlich dieses, daß im Reichen von Gewesen und Ankommen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalten von Gegenwart spielen. Das jetzt Genannte: Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug. Sofern aber die durch ihn bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignen beruhen, muß der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören. Dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags. (In aller Kürze und nach der Weise des Vortrags unzureichend, sei auf Eigentümliches im Ereignis gewiesen.
Das Schicken im Geschick des Seins wurde gekennzeichnet als ein Geben, wobei das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht.
In der eigentlichen Zeit und ihrem Zeit-Raum zeigte sich das Reichen des Gewesen, also von nicht-mehr-Gegenwart, die Verweigerung dieser. Es zeigte sich im Reichen von Zukunft, also von noch-nicht-Gegenwart, der Vorenthalt dieser. Verweigerung und Vorenthalt bekunden denselben Zug wie das Ansichhalten im Schicken: nämlich das Sich-entziehen.
Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht. Vom Ereignen her gedacht, heißt dies: Es enteignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.
Das andere Eigentümliche im Ereignis erblicken wir, sobald wir deutlich genug schon Gesagtes bedenken. Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang, der uns Menschen so angeht, daß wir im Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben. Dieses Über- [24] nehmen des Angangs von Anwesen beruht aber im Innestehen im Bereich des Reichens, als welches uns die vierdimensionale eigentliche Zeit erreicht hat.
Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, daß es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er innesteht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis.
Dieses Gehören beruht in der das Ereignis auszeichnenden Vereignung. Durch sie ist der Mensch in das Ereignis eingelassen. Daran liegt es, daß wir das Ereignis nie vor uns stellen können, weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende. Darum entspricht das vorstellend-begründende Denken so wenig dem Ereignis wie das nur aussagende Sagen.)
Insofern Zeit sowohl wie Sein als Gaben des Ereignens nur aus diesem her zu denken sind, muß entsprechend auch das Verhältnis des Raumes zum Ereignis bedacht werden. Dies kann freilich erst glücken, wenn wir zuvor die Herkunft des Raumes aus dem zureichend gedachten Eigentümlichen des Ortes eingesehen haben. (Vgl. Bauen Wohnen Denken, 1951 in »Vorträge und Aufsätze« 1954, S. 145 ff.).
Der Versuch in »Sein und Zeit« §70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten.
Zwar wurde jetzt im Durchblick durch das Sein selbst, durch die Zeit selbst, wurde im Einblick in das Geschick von Sein und in das Reichen von Zeit-Raum erblickbar, was »Ereignis« sagt. Doch, gelangen wir auf diesem Weg zu etwas anderem als zu einem bloßen Gedankengebilde? Aus dem Hinterhalt dieses Verdachtes spricht die Meinung, das Ereignis müßte doch etwas Seiendes »sein«. Indes: Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis. Das Eine wie das Andere sagen, bedeutet eine Verkehrung des Sachverhalts, gleich als wollten wir den Quell aus dem Strom herleiten.
Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Dem An- [25] schein nach sagt dies nichts. Es sagt auch nichts, solange wir das Gesagte als einen bloßen Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern. Wie aber, wenn wir das Gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, daß dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen *A-letheia verbirgt? Aus dem, was durch dieses Anfängliche aller Leitmotive des Denkens vorgesagt wird, spricht eine Verbindlichkeit, die jedes Denken bindet, gesetzt daß es sich dem Geheiß des zu Denkenden fügt.
Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken – aus dem Ereignis – ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden.
Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.
Wenn eine Überwindung nötig bleibt, dann geht sie dasjenige Denken an, das sich eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen.
Es gilt unablässig, die Hindernisse zu überwinden, die ein solches Sagen leicht unzureichend machen.

Ein Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.

Anfang

Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«

Einleitend wurde auf manches hingewiesen, was zu einem besseren Verständnis des Vortrags und so der Vorbereitung und der Vorzeichnung der Absicht des Seminars dienen konnte. In diesen Hinweisen wurden bereits die Fragen und Themen berührt, die in den folgenden Sitzungen teils ausdrücklich zur Sprache kamen, teils mehr hintergründigerweise den Seminargang bestimmten.
Dieses Seminar stellte wegen der Eigenart des dort zu Wort Kommenden einen Versuch dar. Es unterschied sich wesentlich von den Seminarübungen, die Heidegger im Laufe seiner Lehrtätigkeit gehalten hat, – welcher Unterschied sich, mehr äußerlich gesagt, schon darin bekundet, daß nicht ein Text der Metaphysik zugrunde gelegt wurde, sondern ein Text Heideggers selbst. In dem Versuch, das im Vortrag Gesagte zu besprechen, zeigte sich ein noch Gewagteres, als es der Vortrag selbst war. Dessen Wagnis liegt darin, daß er in Aussagesätzen von etwas spricht, dem diese Weise des Sagens wesensmäßig unangemessen ist. Allerdings ist zu beachten, daß es sich nicht um bloße Aussagen handelt, sondern um ein durch Fragen vorbereitetes Antworten, das dem Sachverhalt, um den es geht, sich anzumessen versucht; bei all dem – Aussagen, Fragen und Antworten – ist die Erfahrung der Sache selbst vorausgesetzt.
Das Versuchhafte des Seminars war also ein Zwiefaches: einerseits, daß es auf eine Sache, die sich dem mitteilenden Aus sagen aus ihr selbst versagt, weisend hinzeigen wollte; zum anderen, daß es versuchen mußte, aus einer Erfahrung heraus bei den Teilnehmern die eigene Erfahrung des Gesagten vorzu- [27|28] bereiten, die Erfahrung von etwas, das nicht offen an den Tag gebracht werden kann. Der Versuch also, von etwas zu sprechen, das nicht kenntnismäßig, aber auch nicht nur fragemäßig vermittelt werden kann, das vielmehr erfahren sein muß, – der Versuch davon zu sprechen in der Absicht, diese Erfahrung vorzubereiten, machte wesentlich das Gewagte des Seminars aus.
Die Absicht des Seminars wurde dahingehend bestimmt, daß es ihm um das in-den-Blick-Bringen des Vortrags im Ganzen, seines Grundvorhabens, sowie um den Zusammenhang des Vortrags mit Heideggers Denken überhaupt gehen solle. Zu dem stellte sich die Aufgabe, sich über die Lage der Philosophie in der heutigen Zeit klar zu werden; in einer Zeit also, in der Heideggers Denken ek-sistiert und die andererseits durch den Schwund der Philosophie gekennzeichnet werden kann. Dieser Schwund zeigt in sich ein mannigfaltiges Gesicht. Sofern unter Philosophie die Metaphysik verstanden wird, bekundet er sich darin, daß die Sache des Denkens nicht mehr die der Metaphysik ist, – wobei die Metaphysik selbst vermutlich bestehen bleibt. Sichtbar werden bereits die Ersatzerscheinungen der Philosophie, ihre Ausweichmöglichkeiten: einerseits die bloße Interpretation überlieferter Texte der Philosophie, das Ausarbeiten und Abarbeiten der Metaphysik, zum anderen das Abgedrängtwerden der Philosophie in die Logik (Logistik), in die Psychologie und die Soziologie, kurz in die Anthropologie.
In diesem Seminar mußte die Kenntnis und Erfahrung der Geschichte der Metaphysik vorausgesetzt werden, da auf geschichtliche Zusammenhänge und einzelne metaphysische Positionen nicht ausdrücklich Bezug genommen werden konnte. Eine Ausnahme machte Hegel, auf den eigens eingegangen wurde, und dies wegen des merkwürdigen Tatbestandes, daß Heideggers Denken immer wieder und auf die verschiedensten Weisen mit dem Hegelschen verglichen wird. Obgleich Hegel der Sache nach dem Anliegen Heideggers in gewisser Weise entfernter ist als jede andere metaphysische Position, legt sich dennoch der Anschein einer Selbigkeit und somit die Ver- [29] gleichbarkeit beider Positionen fast zwangsläufig nah. Inwiefern? Was besagt die spekulative Entfaltung des Seins (qua »Gegenstand«) zum Sein (qua »Begriff«)? Wie hält sich hierbei »Sein« als »Anwesenheit« durch? Warum entspricht dem der »Gedanke« als spekulative Dialektik? So ist denn im Rückblick auf Hegels Erörterung des »Seins« zur Klärung des eigenen Weges Heideggers und zum Verständnis dieses Denkens eine Abgrenzung gegen Hegel notwendig, die nicht einfach die Ähnlichkeit wegleugnet, sondern den Grund des Anscheins aufzuhellen sucht.
Nach diesen ersten Bemerkungen zum Seminar – seiner Eigenart, seiner Absicht und der vorausgesetzten Kenntnis der Metaphysik – wurde der Vortrag selbst angegangen.
Durch eine Kennzeichnung seines Ganges wurde dessen Stellung im Ganzen der Bemühungen Heideggers sichtbar.
Der »Zeit und Sein« betitelte Vortrag fragt zunächst nach dem Eigenen des Seins, sodann nach dem Eigenen der Zeit. Dabei zeigt sich, daß Sein sowohl wie Zeit nicht sind. Solchermaßen wird der Übergang zum Es gibt

gewonnen. Das Es gibt wird zunächst im Hinblick auf das Geben, sodann im Hinblick auf das Es, das gibt, erläutert. Dieses wird als das Ereignis gedeutet. Kürzer gefaßt: Der Vortrag geht von ›Sein und Zeit‹ über das Eigene von ›Zeit und Sein‹ zum Es, das gibt, von diesem zum Ereignis.
Mit der gebotenen Vorsicht könnte man sagen, daß der Vortrag die Bewegung und den Wandel des Heideggerschen Denkens von »Sein und Zeit« zum späteren Sagen des Ereignisses wiederholt. Was geschieht in dieser Bewegung? Wie sieht der Wandel des Fragens und Antwortens aus, der in Heideggers Denken geschehen ist?
»Sein und Zeit« ist der Versuch einer Interpretation des Seins auf den transzendentalen Horizont der Zeit hin. Was meint hier »transzendental«? Nicht die Gegenständlichkeit eines Gegenstandes der Erfahrung als konstituiert im Bewußtsein, sondern der aus der Lichtung des Da-seins erblickte Entwurfbereich für die Bestimmung des Seins, d.h. des Anwesens [30] als eines solchen. In dem Vortrag »Zeit und Sein« wird der bislang ungedachte, im Sein als Anwesen liegende Sinn von Zeit in ein ursprünglicheres Verhältnis zurückgeborgen. Die Rede von einem Ursprünglicheren ist hier leicht mißverständlich. Wenn wir aber auch zunächst unausgemacht lassen, wie das Ursprünglichere zu verstehen, und das heißt, nicht zu verstehen ist, bleibt es dennoch bestehen, daß das Denken – und zwar sowohl in dem Vortrag selbst als auch im Ganzen des Weges von Heidegger – den Charakter eines Rückgangs hat. Das ist der Schritt zurück. Zu beachten bleibt die Mehrdeutigkeit des Titels. Nötig wird die Erörterung des Wohin und des Wie in der Rede vom »zurück«.
Dann aber läßt sich die Frage stellen, ob und wie dieser Rückgang, der die Art der Bewegtheit dieses Denkens aus macht, damit zusammenhängt, daß das Ereignis nicht nur als Schicken sondern als dieses vielmehr der Entzug ist.
Zeigt sich der Entzugscharakter bereits in der Problematik von »Sein und Zeit«? Um dies zu sehen, muß auf die einfache Absicht dieses Werkes bzw. auf die Bedeutung, die die Zeit in der Frage nach dem Sinn von Sein hat, eingegangen werden. Die Zeit, als welche in »Sein und Zeit« der Sinn von Sein angesprochen wird, ist daselbst keine Antwort, kein letzter Halt für das Fragen, sondern selbst das Nennen einer Frage. Der Name »Zeit« ist der Vorname für das, was später »die Wahrheit des Seins« hieß.
Die Auslegung der Zeit zielt zunächst auf den Charakter der Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins, auf das Ekstatische, das in sich, ohne daß dieser Sachverhalt in dem zur Veröffentlichung gelangten Teil von »Sein und Zeit« ausdrücklich genannt ist (vgl. S. u. Z. §28), schon einen Hinweis auf die Wahrheit, die Lichtung, die Unverborgenheit des Seins qua Sein enthält. Schon in »Sein und Zeit« also – obwohl hier die Auslegung der Zeit auf die Zeitlichkeit des Daseins beschränkt und vom Zeitcharakter des Seins keine Rede ist (während dagegen im Vortrag »Zeit und Sein« die Rolle des Menschenwesens für die Lichtung des Seins absichtlich ausgespart bleibt) – ist die Zeit [31] durch den Hinweis auf die *aletheia und das Anwesen von vornherein aus dem gewöhnlichen Verständnis herausgenommen und hat einen neuen Sinn erhalten.
Es kommt also sowohl in »Zeit und Sein«, wo es ausdrücklich vollzogen wird, als auch in »Sein und Zeit«, wo es mehr in der Bewegung und unausgesprochenen Abzielung liegt, darauf an, die Enge, die im Titel »Zeit« liegen könnte und zunächst auch liegt, zu vermeiden. Zeit ist bereits in »Sein und Zeit« im Bezug auf die *aletheia (Unverborgenheit) und von der griechischen *ousia (Anwesenheit) her gedacht.
Wenn es mit der Zeit, als welche der transzendentale Horizont von Sein angesprochen wird, so steht, wie läßt sich dann die Grunderfahrung, die den Ansatz von »Sein und Zeit« leitet, kennzeichnen? Läßt sich in ihr bereits ein Entzugscharakter aufweisen? Die Erfahrung, die in »Sein und Zeit« zum ersten Male sich auszusprechen versucht und in der transzendentalen Fragestellung in gewisser Weise noch die Sprache der Metaphysik sprechen muß, ist, daß in der ganzen Metaphysik zwar das Sein des Seienden gedacht und in den Begriff gebracht, somit auch die Wahrheit des Seienden sichtbar gemacht wurde, daß aber in allen Manifestationen des Seins seine Wahrheit als solche nie zur Sprache gekommen ist, sondern vergessen blieb. Die Grunderfahrung von »Sein und Zeit« ist somit die der Seinsvergessenheit. Vergessenheit aber heißt hier im griechischen Sinne: Verborgenheit und Sichverbergen.
Die Seinsvergessenheit, die sich als ein Nichtdenken an die Wahrheit des Seins zeigt, kann leicht als ein Versäumnis des bisherigen Denkens gedeutet und mißverstanden werden, jedenfalls als etwas, dem durch die ausdrücklich übernommene und vollzogene Frage nach dem Sinn, d.h. nach der Wahrheit des Seins ein Ende gesetzt wird. Heideggers Denken könnte – und »Sein und Zeit« legt dies noch nahe – als die Bereitstellung und Eröffnung des Fundaments verstanden werden, auf dem als dem ihr unzugänglichen Grund alle Metaphysik beruhte, und zwar in der Weise, daß die bisherige Seinsvergessenheit dadurch aufgehoben und getilgt würde. Indes kommt es [32] für das rechte Verstehen darauf an, einzusehen, daß das genannte bisherige Nichtdenken kein Versäumnis ist, sondern als Folge des Sichverbergens des Seins zu denken ist. Die Verbergung des Seins gehört als deren Privation zur Lichtung des Seins. Die

Seinsvergessenheit, die das Wesen der Metaphysik ausmacht und die zum Anstoß für »Sein und Zeit« wurde, gehört zum Wesen des Seins selbst. Damit stellt sich für ein Denken an das Sein die Aufgabe, Sein so zu denken, daß die Vergessenheit ihm wesentlich zugehört.
Das Denken, das mit »Sein und Zeit« anhebt, ist also zum einen das Erwachen aus der Seinsvergessenheit – wobei Erwachen als ein Sicherinnern an etwas, was noch nie gedacht wurde, verstanden werden muß –, als dieses Erwachen aber zum anderen kein Tilgen der Seinsvergessenheit, sondern das Sichstellen in sie und ein Stehen in ihr. So ist das Erwachen aus der Seinsvergessenheit zu ihr das Entwachen in das Ereignis. In dem Denken an das Sein selbst, an das Ereignis, wird die Seinsvergessenheit erst als solche erfahrbar.
Der Charakter dieses Denkens wurde mehrfach als ›Schritt zurück‹ gekennzeichnet. Diesen versteht man zunächst als ein ›weg von ...‹ und ein ›hin zu ...‹. Somit wäre das Denken Heideggers die Bewegung weg von der Offenbarkeit des Seienden hin zu der im offenbaren Seienden verborgen bleibenden Offenbarkeit als solcher. Jedoch ist im Titel ›Schritt zurück‹ noch anderes gedacht. Der Schritt zurück tritt vor dem zurück, gewinnt Abstand zu dem, was erst ankommen will. Das Gewinnen des Abstands ist eine Ent-Fernung, die Freigabe des Sichnäherns des zu Denkenden.
Im Schritt zurück scheint als das zu Denkende die Offenbarkeit als solche auf. Aber wohin scheint sie? d.h., vom Schritt zurück her gedacht, wohin leitet dieser? Das »Wohin« läßt sich nicht festlegen. Es kann sich nur im Vollzug des Schrittes zurück bestimmen, d.h. aber, sich aus dem Entsprechen zu dem ergeben, was in dem Schritt zurück zum Aufscheinen kommt. Hinsichtlich der Unbestimmtheit dieses »Wohin« zeigte sich eine grundsätzliche Schwierigkeit. Besteht diese Unbestimmt- [33] heit nur für das Wissen, derart, daß der Ort des Aufscheins an sich bestimmt, aber für das Wissen noch verborgen ist? Wenn dagegen diese Unbestimmtheit nicht nur für das Wissen besteht, sondern eine solche der Seinsart des »Wohin« selbst ist, dann stellt sich die Frage, wie ein solches Unbestimmtsein, das also nicht nur aus der Not unseres Noch-nicht-wissens zu verstehen ist, gedacht werden kann.
Soweit es zu einer Klärung kam, könnte man – trotz der Unangemessenheit dieser Ausdrücke – sagen: Das Daß des Ortes des »Wohin« steht fest, aber dem Wissen ist noch verborgen, wie dieser Ort ist, und es muß unentschieden bleiben, ob das Wie, die Seinsart des Ortes, schon feststeht (aber noch nicht wißbar ist), oder ob es sich erst selbst in dem Vollzug des Schrittes, in dem genannten Entwachen in das Ereignis ergibt.
Erneut wurde eine Kennzeichnung der Grundabsicht und der Bewegtheit des Vortrags versucht, was wiederum zu einer Besinnung auf »Sein und Zeit« führte.
Von der metaphysischen Denkart her könnte der ganze Weg des Vortrags, und d.h. die Bestimmung des Seins aus dem Ereignis, als Rückgang in den Grund, den Ursprung gedeutet werden. Das Verhältnis von Ereignis und Sein wäre dann das Verhältnis des Apriori zum Aposteriori, wobei unter Apriori nicht nur das in der neuzeitlichen Philosophie herrschend gewordene Apriori des Wissens und für das Wissen zu verstehen ist. Es handelte sich also um einen Begründungszusammenhang, der sich, von Hegel aus gesehen, näher als Zurücknahme und Aufhebung des Seins in das Ereignis bestimmen ließe.
Diese Deutung legte sich auch wegen des zur Kennzeichnung der Absicht und der Gangart von »Sein und Zeit« gebrauchten Titels ›Fundamentalontologie‹ nahe, – ein Titel, der alsbald, und zwar gerade in der Absicht, diesem Mißverständnis zu begegnen, fallengelassen wurde. Das Entscheidende, das dabei beachtet werden muß, ist das Verhältnis der Fundamentalontologie zu der in »Sein und Zeit« vorbereiteten einzigen Frage nach dem Sinn von Sein. Nach »Sein und Zeit« ist die Fundamentalontologie die ontologische Analytik des Daseins. [34]
»Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle anderen erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden.« (S. u. Z., S. 13.) Danach sieht es so aus, als sei die Fundamentalontologie das Fundament für die noch fehlende, aber darauf aufzubauende Ontologie selbst. Wenn es nämlich um die Frage nach dem Sinn von Sein geht, Sinn aber entworfener ist, der Entwurf im und als Verstehen geschieht, das Seinsverständnis den Grundzug des Daseins aus macht, dann ist die Ausarbeitung des Verstehenshorizontes des Daseins die Bedingung jeder Ausarbeitung der Ontologie, die, wie es scheinen möchte, erst auf der Fundamentalontologie des Daseins aufgebaut werden kann. Somit wäre das Verhältnis der Fundamentalontologie zu der nicht mehr zur Veröffentlichung gelangten Erhellung des Sinnes von Sein analog etwa dem Verhältnis, das zwischen Fundamentaltheologie und theologischer Systematik besteht.
Dem ist aber nicht so, wiewohl nicht zu leugnen ist, daß dies in »Sein und Zeit« selbst noch nicht klar zur Sprache kommt. »Sein und Zeit« ist vielmehr dahin unterwegs, auf dem Wege über die Zeitlichkeit des Daseins in der Interpretation des Seins als Temporalität einen Zeitbegriff, jenes Eigene der »Zeit« zu finden, von woher sich »Sein« als Anwesen er-gibt. Damit ist aber gesagt, daß das in der Fundamentalontologie gemeinte Fundamentale kein Aufbauen darauf verträgt. Stattdessen sollte, nachdem der Sinn von Sein

erhellt worden wäre, die ganze Analytik des Daseins ursprünglicher und in ganz anderer Weise wiederholt werden.
Weil also das Fundament der Fundamentalontologie kein Fundament ist, auf dem aufgebaut werden könnte, kein fundamentum inconcussum, vielmehr ein fundamentum concussum ist, weil also die Wiederaufnahme der Daseinsanalytik schon mit zum Ansatz von »Sein und Zeit« gehört, das Wort›Fundament‹ aber der Vorläufigkeit der Analytik widerspricht, deshalb wurde der Titel ›Fundamentalontologie‹ fallen gelassen.
Am Ende der ersten Sitzung wurden einige Textstellen be- [35] sprochen, deren Verständnis nicht leicht ist und unentbehrlich für das Verstehen des Vortrags.
Am Ende der Einleitung zum Vortrag (vgl. S. 2) bietet der Absatz »Es gilt ... hinreichend zu bestimmen«, einige Schwierigkeiten.
Zunächst liegt in dem Satz »Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erball ist, eigens in den Blick zu bringen« ein massiver Widerspruch. Die Notwendigkeit und die Möglichkeit dieses Widerspruchs wurden nicht weiter erhellt; es wurde lediglich darauf hingewiesen, daß er mit der Zweideutigkeit des Ge-stells zusammenhängt, an das mit der Wendung »das Sein dessen, was heute ... ist« gedacht wird. Das Ge-stell als die Vorerscheinung des Ereignisses ist zudem dasjenige, das diesen Versuch notwendig macht. Nicht ist also – wie man zunächst dem Text entnehmen könnte – die Notwendigkeit, das Heutige zu verstehen, die eigentliche Motivation des Versuchs.
Gefragt wurde weiterhin, ob der Ausdruck »das Sein dessen, was heute rund um den Erdball ist« nicht eine Verengung des universellen Seinsproblems auf den kleinen Planeten, das winzige Sandkorn, das Erde heißt, bedeutet; ob diese Verengung nicht einem anthropologischen Interesse entspringt. Auf diese Frage wurde nicht weiter eingegangen. Es wurde nicht geklärt, wie das Ge-stell, das das Wesen der modernen Technik ausmacht, also von etwas, das, soweit wir wissen, nur auf der Erde geschieht, ein Name für das universelle Sein sein kann.
Sodann wurde die Wendung »das Sein ohne das Seiende denken« erläutert. Sie ist – ebenso wie der auf S. 25 gebrauchte Ausdruck »ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden« – die verkürzte Fassung für: »das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denken«. »Das Sein ohne das Seiende denken« besagt also nicht, daß dem Sein der Bezug zum Seienden unwesentlich, daß von diesem Bezug abzusehen wäre; er besagt vielmehr, das [36] Sein nicht in der Art der Metaphysik zu denken. Mit der Begründung des Seins aus dem Seienden ist dabei nicht nur – obzwar vor allem – das theologische Moment der Metaphysik gemeint, dies also, daß das summum ens als causa sui die Begründung alles Seienden als solchen leistet (vgl. Leibnizens sog. 24 metaphysische Thesen in Heidegger, Nietzsche Bd. II, S. 454ff.). Gedacht ist vor allem an das metaphysische Gepräge der ontologischen Differenz, nach der das Sein gedacht und begriffen wird umwillen des Seienden, so daß das Sein, unbeschadet seines Grund-seins, unter der Botmäßigkeit des Seienden steht.
Die ersten Sätze des Vortrags – nach der Einleitung – boten ebenfalls gewisse Schwierigkeiten.
Zunächst wird geradehin gesagt: »Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen.« Wie steht es mit dieser Aussage? Besagt Sein ausschließlich oder jedenfalls mit einem solchen Vorrang soviel wie Anwesen, daß seine anderen Bestimmungen übergangen werden können? Ergibt sich die in dem Vortrag allein zum Zuge kommende Bestimmung des Seins als Anwesen nur aus der Absicht des Vortrags, der Sein und Zeit zusammen-zu-denken versucht? Oder hat das Anwesen im Ganzen der Bestimmungen des Seins einen von der Absicht des Vortrags unabhängigen ›sachlichen‹ Vorrang? Wie steht es vor allem mit der Bestimmung des Seins als Grund?
Anwesen, Anwesenheit spricht in alle metaphysischen Begriffe von Sein, spricht in alle Bestimmungen des Seins herein. Selbst der Grund als das schon Vorliegende, als das Zugrundeliegende führt, an ihm selbst betrachtet, auf das Weilen, das Währen, auf Zeit, Gegenwart. Nicht nur in den griechischen Bestimmungen des Seins, sondern etwa auch in der Kantischen ›Position‹ und in der Hegelschen Dialektik als der Bewegung von Thesis, Antithesis und Synthesis (also auch hier wieder Gesetztheit) spricht Gegenwart, bekundet sich ein Vorrang des Anwesens (vgl. Nietzsche II, S. 399ff., ferner: Wegmarken [1967], S. 273ff. Kants These über das Sein).
Aus diesen andeutenden Hinweisen geht ein Vorrang des Anwesens hervor, der mitbestimmend in allen Prägungen des Seins ist. Wie, auf welche Weise diese Bestimmung ist, welchen Sinn der sich bekundende Vorrang des Anwesens hat, ist noch ungedacht. Der Vorrang des Anwesens bleibt also in dem Vortrag »Zeit und Sein« eine Behauptung, als solche aber eine Frage und Aufgabe des Denkens, die nämlich, zu bedenken, ob und woher und inwieweit der Vorrang des Anwesens besteht.
Der erste Abschnitt des Vortrags fährt nach dem bereits zitierten Satz also fort: »Aus Anwesen, Anwesenheit

spricht Gegenwart«. Dies ist mehrdeutig. Zum einen kann es so verstanden werden, daß Anwesen als Präsenz auf den Vernehmenden, auf dessen repraesentatio, zugedacht ist. Gegenwart wäre dann eine Folgebestimmung des Anwesens und würde dessen Beziehung auf den vernehmenden Menschen nennen. Zum anderen kann es so verstanden werden, daß – ganz allgemein – aus Anwesen Zeit spricht, wobei noch offen bleibt, wie und auf welche Weise. »Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt.« Dieser zweite Sinn ist im Vortrag gemeint. Die Mehrdeutigkeit jedoch und die Schwierigkeit der Problemexposition, die Tatsache also, daß es sich in den ersten Sätzen nicht um eine Schlußfolgerung, sondern um das erste Abtasten des thematischen Bereichs handelt, führen leicht zu Mißverständnissen, deren Behebung nur aus dem ständigen Blick auf die Thematik des Vortrags im Ganzen möglich ist.
Zu Beginn der zweiten Stunde wurde einiges zu den allgemeinen Bemerkungen, mit denen das Seminar eröffnet wurde, nachgetragen.

a) Die Zusammengehörigkeit des Verhältnisses von Sein und Denken mit der Seinsfrage.

Obwohl das Verhältnis von Sein und Denken – oder Sein und Mensch – in dem Vortrag nicht ausdrücklich erörtert wird, muß festgehalten werden, daß es wesensmäßig zu jedem Schritt der Seinsfrage gehört. Dabei ist eine zweifache Rolle des Denkens zu beachten. Das Denken, das wesensmäßig zur Offen- [38] barkeit des Seins gehört, ist zunächst das Denken, das als die Auszeichnung des Menschen gilt. Von »Sein und Zeit« her kann es das verstehende Denken genannt werden. Zum anderen ist das Denken das auslegende Denken, das Denken also, das das Verhältnis von Sein und Denken und die Seinsfrage überhaupt denkt.
Zu bedenken bleibt dabei, ob das Denken im ersten Sinne die Eigenart des auslegenden Denkens vorzuzeichnen vermag, die Weise also, wie das ›philosophische‹ Denken in die Seinsfrage gehört. Fraglich bleibt, ob überhaupt Auslegung das Kennzeichnende des Denkens sein kann, wenn es darum geht, die Seinsfrage wahrhaft zu übernehmen. Es kommt also darauf an, daß das Denken sich freigibt und freihält für das zu Denkende, um von ihm her seine Bestimmung zu empfangen.

b) Die Vorläufigkeit.

Damit, daß das Denken in das Ereignis einkehrend allererst aus ihm seine Bestimmung erhält – was bereits bei der Erörterung des Schrittes zurück anklang –, hängt aufs engste ein weiterer Charakter des Denkens zusammen, der für den Vollzug der Seinsfrage mit entscheidend ist. Dieser Charakter ist die Vorläufigkeit. Sie hat über die nächste Bedeutung hinaus, daß dieses Denken stets nur vorbereitend ist, den tieferen Sinn, daß dieses Denken jeweils – und zwar in der Weise des Schrittes zurück – vorausläuft. Die Betonung der Vorläufigkeit entspringt also nicht irgendeiner gespielten Bescheidenheit, sondern hat einen strengen sachlichen Sinn, der mit der Endlichkeit des Denkens und des zu Denkenden zusammenhängt. Je sachgemäßer der Schritt zurück vollzogen wird, desto entsprechender wird das vorauslaufende Sagen.

c) Die verschiedenen Wege in das Ereignis.

Vom Ereignis ist bereits in früheren Schriften die Rede:
1. im Humanismus-Brief, wo schon vom Ereignis gesprochen wird, jedoch erst noch in einer bewußten Zweideutigkeit. [39]
2. Deutlicher ist vom Ereignis die Rede in den vier Vorträgen, die im Jahre 1949 unter dem gemeinsamen Titel »Einblick in das, was ist« gehalten wurden. Diese bis auf den ersten und den letzten noch unveröffentlichten Vorträge sind betitelt: Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr, Die Kehre. (Vgl. Vorträge und Aufsätze [1954], S. 163ff. Das Ding.)
3. In dem Technik-Vortrag, der nicht bloß eine andre Fassung des soeben genannten Vortrags »Das Gestell« ist. (A.a.O. S. 13ff. Die Frage nach der Technik; ferner: Opuscula 1, Die Technik und Die Kehre [1962].)
4. Am deutlichsten im Identitätsvortrag. Identität und Differenz (1957) S. 11ff.
Die Erinnerung an diese Stellen wollte ein Nachdenken über die Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit der bislang gewiesenen Wege in das Ereignis anregen.
Sodann war die kritische, für den Gang und die Art des Vorgehens des Vortrags wichtige Stelle auf S. 5 Gegenstand eingehenderer Überlegungen. Es handelt sich um die beiden Absätze: »Sein, dadurch ...« bis »... d.h. Sein gibt«.
Zunächst wurde das Wort »gezeichnet« (»Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist ...«) erläutert, das sehr vorsichtig gewählt worden war, um die Betroffenheit des Seienden durch das Sein zu

nennen. Zeichnen – mit Zeigen verwandt – deutet auf den Umriß, die Gestalt, gleichsam die Was-Gestalt, die dem Seienden als solchem eigen ist. Das Sein ist hinsichtlich des Seienden dasjenige, was zeigt, sichtbar macht, ohne sich selber zu zeigen.
Der in Frage stehende Abschnitt fährt fort: »Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen des Anwesenden.
Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird.«
Der springende Punkt ist das »Nun aber«, das scharf das auf es Folgende gegen das Frühere absetzt und die Einführung eines Neuen anzeigt. [40]
Worauf bezieht sich der in dem absetzenden »Nun aber« sichtbar werdende Unterschied? Es ist ein Unterschied im Anwesenlassen und d.h. vor allem im Lassen. Die zwei Glieder der Unterscheidung sind:

1. Anwesenlassen: Anwesenlassen: das Anwesende.
2. Anwesenlassen: Anwesenlassen (d.h. auf das Ereignis zu) gedacht.

Im ersten Fall bezieht sich das Anwesen als Anwesenlassen auf das Seiende, das Anwesende. Gemeint ist also der der Metaphysik zugrunde liegende Unterschied von Sein und Seiendem und das Verhältnis beider. Lassen bedeutet dabei, ausgehend vom ursprünglichen Wortsinne: ab-lassen, weglassen, weglegen, weggehenlassen, d.h. freigeben ins Offene. Das vom Anwesen lassen ›gelassene‹ Anwesende wird dadurch erst als ein Anwesendes für sich, ins Offene des Mitanwesenden eingelassen. Ungesagt und fragwürdig bleibt hier, von woher und wie es »das Offene« gibt.
Wird nun aber das Anwesenlassen eigens gedacht, dann ist das von diesem Lassen Betroffene nicht mehr das Anwesende, sondern das Anwesen selbst. Demnach wird das Wort im folgenden auch so geschrieben: das Anwesen-Lassen. Lassen bedeutet dann: zulassen, geben, reichen, schicken, gehören-lassen. Das Anwesen wird in diesem und durch dieses Lassen in das zugelassen, wohin es gehört.
Der bestimmende Doppelsinn liegt also im Lassen, dementsprechend dann auch im Anwesen. Das Verhältnis beider durch das »Nun aber« gegeneinander abgesetzten Teile, die nicht beziehungslos sind, ist nicht ohne Schwierigkeit. Formell gesagt, besteht zwischen beiden Gliedern der Entgegensetzung ein Bestimmungsverhältnis: Nur insofern es das Lassen von Anwesen gibt, ist das Anwesenlassen von Anwesendem möglich. Wie aber dieses Verhältnis eigens zu denken, wie besagter Unterschied vom Ereignis her zu bestimmen sei, wurde nur angedeutet. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß es vom Ereignis her nötig wird, dem Denken die ontologische Differenz [41] zu erlassen. Vom Ereignis her zeigt sich dagegen dieses Verhältnis nun als das Verhältnis von Welt und Ding, ein Verhältnis, das zunächst noch in gewisser Weise als das Verhältnis von Sein und Seiendem aufgefaßt werden könnte, wobei aber dann sein Eigentümliches verloren geht.
Die dritte Stunde, am zweiten Tag, begann mit einigen Hinweisen. Die Schwierigkeit beim Hören oder Lesen des Vortrags gehe in einer eigentümlichen Weise mit der Einfachheit der Sache, wovon die Rede ist, zusammen. Wichtig sei deshalb vor allem, in die Einfachheit des Blickes zu gelangen.
Der Ausdruck ›Sache‹, ›Sache des Denkens‹, der im Vortrag mehrfach vorkomme, bedeute, ausgehend vom alten Wortsinne (Sache = Rechtsfall, Rechtsstreit), den Streitfall, das Strittige, das, worum es sich handelt. Die Sache sei so für das noch unbestimmte Denken das zu Denkende, von woher es seine Bestimmung empfange.
Auf die mehrfach berührte Vorläufigkeit des Denkens Heideggers könne mit der gebotenen Vorsicht und den nötigen Vorbehalten das übertragen werden, was Hölderlin in einem Brief an Böhlendorff (Herbst 1802) schreibt:
»Mein Lieber! ich denke, daß wir die Dichter bis auf unsere Zeit nicht commentiren werden, sondern daß die Sangart überhaupt wird einen andern Karakter nehmen, ...«
Die Erörterungen der Stunde bewegten sich vor allem um den Ausdruck »Es gibt«, der im Vortrag das die Bewegung in entscheidender Weise tragende Wort ist. Der gewöhnliche Sprachgebrauch wurde zu erhellen versucht.
Schon und noch die Weise, wie das »Es gibt« im gewöhnlichen Sprachgebrauch vorkommt, weist hinter den theoretischen, allgemeinen und abgeblaßten Sinn des bloßen Vorhandenseins, des Vorkommens zurück auf einen Reichtum von Bezügen. Wird z.B. gesagt: Im Bach gibt's Forellen, dann wird nicht das bloße ›Sein‹ von Forellen festgestellt. Vordem und in eins damit wird mit diesem Satz eine Auszeichnung des Baches ausgesprochen; er wird charakterisiert als Forellenbach, damit [42] als ein besonderer Bach, als ein solcher nämlich, in dem man fischen kann. Im unmittelbaren Gebrauch von »Es gibt« liegt also schon der Bezug zum Menschen.

Dieser Bezug ist gewöhnlich das Verfügbarsein, der Bezug auf eine mögliche Aneignung seitens des Menschen. Was es gibt, ist nicht bloß vorhanden; es geht vielmehr den Menschen an. Wegen des mitschwingenden Bezugs zum Menschen nennt das »Es gibt« im unmittelbaren Sprachgebrauch das Sein deutlicher als das bloße ›sein‹, das ›ist‹. Daß aber auch das ›ist‹ nicht immer und nur den theoretisch abgeblaßten Sinn der Feststellung einer puren Vorhandenheit hat, zeigt sich in der dichterischen Sprache. Trakl sagt:

«Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat.
Es ist ein Heidekrug, den am Nachmittag ein Betrunkener verläßt.
Es ist ein Weinberg, verbrannt und schwarz mit Löchern voll von Spinnen.
Es ist ein Raum, den sie mit Milch getüncht haben.«
Diese Verse stehen in der ersten Strophe des Gedichts »Psalm«. In einem anderen »De profundis« betitelten Gedicht, das zum selben Zyklus gehört wie das erstgenannte, sagt Trakl:
»Es ist ein Stoppelfeld, in das ein schwarzer Regen fällt.
Es ist ein brauner Baum, der einsam dasteht.
Es ist ein Zischelwind, der leere Hütten umkreist –
Wie traurig dieser Abend.
...
...
Es ist ein Licht, das in meinem Mund erlöscht.«
Und Rimbaud sagt in einem Stück aus »Les Illuminations«:

Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.
Il y a une horloge qui ne sonne pas.
Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.
Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte. [43]
Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis, ou qui descend le sentier en courant, enrubannée.
Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route a travers la lisière du bois.
Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse.
Das französische »Il y a« (vgl. die süddeutsche mundartliche Wendung ›es hat‹) entspricht dem deutschen ›Es gibt‹, hat aber eine größere Weite. Die sachgemäße Übersetzung des ›Il y a‹ bei Rimbaud wäre im Deutschen das ›Es ist‹, wie es denn zu vermuten ist, daß Trakl das genannte Gedicht Rimbauds kannte.
Was das ›Es ist‹ der dichterischen Sprache sei, das auch von Rilke und Benn gebraucht wird, wurde in etwa erhellt. Zu nächst läßt sich sagen, daß es ebensowenig wie das ›Es gibt‹ das Vorhandensein von etwas feststellt. Im Unterschied zum gewöhnlichen ›Es gibt‹ nennt es aber nicht das Verfügbarsein dessen, was es gibt, sondern dieses gerade als ein Unverfügbares, das Angehende als ein Unheimliches, das Dämonische. Somit ist mit dem ›Es ist‹ der Bezug zum Menschen, und zwar ungleich schärfer als im gewöhnlichen ›Es gibt‹, mitgenannt.
Was dieses ›Es ist‹ besagt, kann man nur aus dem Ereignis denken. Das blieb also offen, ebenso wie das Verhältnis zwischen dem dichterischen ›Es ist‹ und dem denkerischen ›Es gibt‹.
Einige grammatische Erörterungen über das Es im ›Es gibt‹, über die Art dieser in der Grammatik als Impersonal- oder subjektlose Sätze bezeichneten Sätze, sowie eine kurze Erinnerung an die metaphysisch-griechischen Grundlagen der heute selbstverständlichen Auslegung des Satzes als eines Verhältnisses von Subjekt und Prädikat deuteten die Möglichkeit an, das Sagen von ›Es gibt Sein‹, ›Es gibt Zeit‹ nicht als Aussagen zu verstehen.
Anschließend wurden zwei Fragen erörtert, die zu dem Vortrag gestellt worden waren. Sie betrafen einerseits das mögliche Ende der Seinsgeschichte und zum anderen die dem Ereignis gemäße Weise des Sagens. [44]

Zu 1. Wenn das Ereignis nicht eine neue seinsgeschichtliche Prägung des Seins ist, sondern umgekehrt das Sein in das Ereignis gehört und dahin zurückgenommen wird (auf welche Weise auch immer), dann ist für das Denken im Ereignis, d.h. für das Denken, das in das Ereignis einkehrt – sofern dadurch das Sein, das im Geschick beruht, nicht mehr das eigens zu Denkende ist – die Seinsgeschichte zu Ende. Das Denken steht dann in und vor Jenem, das die verschiedenen Gestalten des epochalen Seins zugeschickt hat. Dieses aber, das Schickende als das Ereignis, ist selbst ungeschichtlich, besser geschicklos.
Die Metaphysik ist die Geschichte der Seinsprägungen, d.h. vom Ereignis her gesehen, die Geschichte des

Sichentziehens des Schickenden zugunsten der im Schicken gegebenen Schickungen eines jeweiligen Anwesenlassens des Anwesenden. Die Metaphysik ist Seinsvergessenheit und d.h. die Geschichte der Verbergung und des Entzugs dessen, das Sein gibt. Die Einkehr des Denkens in das Ereignis ist somit gleichbedeutend mit dem Ende dieser Geschichte des Entzugs. Die Seinsvergessenheit ›hebt‹ sich ›auf‹ mit dem Entwachen in das Ereignis.
Die Verbergung aber, die zur Metaphysik als Grenze gehört, muß dem Ereignis selbst zueigen sein. Das besagt, daß der Entzug, der in der Gestalt der Seinsvergessenheit die Metaphysik kennzeichnete, sich jetzt als die Dimension der Verbergung selbst zeigt. Nur daß jetzt diese Verbergung sich nicht verbirgt, ihr gilt vielmehr mit das Aufmerken des Denkens.
Mit der Einkehr des Denkens in das Ereignis kommt also erst die dem Ereignis eigene Weise der Verbergung an. Das Ereignis ist in ihm selber Enteignis, in welches Wort die frühgriechische *lethe im Sinne des Verbergens ereignishaft aufgenommen ist.
Die Geschicklosigkeit des Ereignisses besagt also nicht, daß ihm jede ›Bewegtheit‹ fehlt. Sie besagt vielmehr, daß sich dem Denken allererst die dem Ereignis eigenste Weise der Bewegtheit, die Zuwendung im Entzug ist, als das zu Denkende zeigt. Damit ist aber gesagt, daß für das in das Ereignis einkehrende Denken die Seinsgeschichte als das zu Denkende zu Ende ist, [45] unbeschadet dessen, daß die Metaphysik bestehenbleiben mag, worüber nichts ausgemacht werden kann.

Zu 2. Mit dem soeben Gesagten hängt die andere der beiden Fragen zusammen, die Frage nämlich, was dem Denken im Ereignis zu denken aufgegeben und welches entsprechend die gemäße Weise des Sagens sein könne. Gefragt ist nicht nur nach der Form des Sagens – daß nämlich ein Sprechen in Aussagesätzen dem zu Sagenden unangemessen bleibt – sondern, grob gesagt, nach dem Inhalt. Im Vortrag heißt es (S. 24): »Was bleibt zu sagen? Nur dies: das Ereignis ereignet.« Damit ist zunächst nur abgewehrt, wie das Ereignis nicht zu denken ist. Positiv gewendet, stellt sich aber die Frage: Was ereignet das Ereignis? Was ist das vom Ereignis Ereignete? Und: Ist das Denken, das Ereignis denkend, das Bedenken des vom Ereignis Ereigneten?
Darüber wird im Vortrag selbst, der nur ein Weg in das Ereignis sein möchte, nichts gesagt. In anderen Schriften Heideggers ist jedoch schon manches dazu gedacht.
So wird im Identitätsvortrag, wenn er von seinem Ende her gedacht ist, gesagt, was das Ereignis ereignet, d.h. ins Eigene bringt und im Ereignis behält: nämlich das Zusammengehören von Sein und Mensch. In diesem Zusammengehören sind dann die Zusammengehörenden nicht mehr Sein und Mensch, sondern – als Ereignete –: die Sterblichen im Geviert der Welt. Vom Ereigneten, vom Geviert, sprechen in je anderer Weise der Vortrag »Hölderlins Erde und Himmel« (Hölderlin-Jahrbuch 1960, S. 17 ff.) und der Vortrag »Das Ding«. Auch alles, was zur Sprache als Sage gesagt wurde (Unterwegs zur Sprache 1959), gehört dazu.
So wurde auch im Denken Heideggers schon manches von dem und zu dem, was das Ereignis ereignet, gesagt, wenngleich nur in einer vorläufigen, vorwinkenden Weise. Denn diesem Denken kann es erst nur um die Vorbereitung der Einkehr in das Ereignis gehen. Daß vom Ereignis nur zu sagen bleibt: das Ereignis ereignet, schließt also nicht aus, sondern gerade [46] ein, einen ganzen Reichtum des zu Denkenden im Ereignis selbst zu denken. Dies um so mehr, als im Bezug auf Mensch, Ding, Götter, Erde und Himmel, im Bezug also auf das Ereignete immer zu bedenken bleibt, daß zum Ereignis wesentlich die Enteignis gehört. Diese schließt aber die Frage in sich: Enteignis wohin? Richtung und Sinn dieser Frage wurden nicht mehr besprochen.
Zu Beginn der vierten Sitzung führte eine weitere Frage erneut zu einer Besinnung auf die Absicht des Vortrags.
Im Humanismus-Brief (Ausgabe Klostermann S. 23) heißt es: »Denn das Es, das hier gibt, ist das Sein selbst.« Diese eindeutige Aussage – so wurde argumentiert – stimme nicht mit dem Vortrag »Zeit und Sein« überein, in dem die Absicht, das Sein als Ereignis zu denken, zu einer Dominanz des Ereignisses, zum Verschwinden des Seins führe. Das Verschwinden des Seins stehe nicht nur mit der Stelle im Humanismus-Brief nicht im Einklang, sondern auch mit der Stelle im Vortrag (S. 22), wo es heißt, daß des Vortrags einzige Absicht dahin gehe, »das Sein selbst als das Ereignis in den Blick zu bringen«.
Dazu wurde gesagt, daß erstens der Titel »das Sein selbst« an der fraglichen Stelle im Humanismus-Brief und so fast durchgängig bereits das Ereignis nennt. (Die den Wesensbau des Ereignisses ausmachenden Bezüge und Zusammenhänge sind zwischen 1936 und 1938 ausgearbeitet worden.) Zum andern, daß es gerade darum geht zu sehen, daß, indem das Sein als das Ereignis in den Blick kommt, es als Sein verschwindet. Zwischen beiden Aussagen besteht also kein Widerspruch. Beide nennen in verschiedener Ausdrücklichkeit den selben Sachverhalt.

Ebensowenig kann gesagt werden, daß dem Verschwinden des Seins der Titel des Vortrags »Zeit und Sein« widerspricht. Dieser Titel will eine Anzeige für den Fortgang des Denkens von »Sein und Zeit« sein. Er besagt nicht, daß »Sein« und »Zeit« festgehalten werden und als solche am Ende des Vortrags wieder zur Sprache kommen müßten.
Vielmehr ist das Ereignis so zu denken, daß es weder als Sein noch als Zeit festgehalten werden kann. Es ist gleichsam [47] ein ›neutrale tantum‹, das neutrale ›und‹ im Titel ›Zeit und Sein‹. Das schließt jedoch nicht aus, daß im Ereignis noch eigens das Schicken und das Reichen mitgedacht sind, so daß auch Sein und Zeit in gewisser Weise bestehenbleiben.
Erinnert wurde an die Stellen in »Sein und Zeit«, in denen bereits das ›Es gibt‹ gebraucht wurde, ohne daß es jedoch direkt auf das Ereignis hin gedacht worden wäre. Diese Stellen zeigen sich heute als halbe Versuche, – Versuche der Ausarbeitung der Seinsfrage, Versuche, ihr die gemäße Richtung zu weisen, die noch im Unzulänglichen bleiben. Es kommt deshalb heute darauf an, in diesen Versuchen die Thematik und die Motive zu sehen, die auf die Seinsfrage zeigen und von ihr bestimmt sind. Allzuleicht verfällt man sonst darauf, in den Untersuchungen von »Sein und Zeit« selbständige Abhandlungen zu sehen, die dann als unzureichend abgetan werden. So wird z.B. der Frage nach dem Tod nur in den Grenzen und aus den Motiven, die sich aus der Absicht der Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins ergeben, nachgegangen.
Es ist heute bereits sehr schwer, sich das Ausmaß der Schwierigkeiten, die dem Fragen der Seinsfrage, ihrem Ansatz und ihrer Durchführung im Wege standen, vorzustellen. Im Rahmen des damaligen Neukantianismus mußte eine Philosophie, sollte sie als Philosophie Gehör finden, dem Anspruch genügen, kantisch, kritisch, transzendental zu denken. Ontologie war ein verpönter Titel. Husserl selbst, der in den »Logischen Untersuchungen« – vor allem in der VI. – nah an die eigentliche Seinsfrage kam, konnte es in der damaligen philosophischen Atmosphäre nicht durchhalten; er geriet unter den Einfluß Natorps und vollzog die Wendung zur transzendentalen Phänomenologie, die ihren ersten Höhepunkt in den »Ideen« erreichte. Damit war aber das Prinzip der Phänomenologie preisgegeben. Dieser Einbruch der Philosophie (in der Gestalt des Neukantianismus) in die Phänomenologie hatte zur Folge, daß Scheler und viele andere sich von Husserl trennten; wobei die Frage offenbleiben möge, ob und wie diese Secession dem Prinzip »zu den Sachen des Denkens« folgte. [48]
Dies alles wurde erwähnt, um die mögliche Frage nach der Art des Vorgehens in dem Vortrag zu klären. Dieses Vorgehen kann als phänomenologisch bezeichnet werden, sofern unter Phänomenologie keine besondere Art und Richtung der Philosophie sondern etwas, das in jeder Philosophie waltet, verstanden wird. Dieses Etwas kann am besten mit dem bekannten Spruch »Zu den Sachen selbst« genannt werden. Es war genau in diesem Sinne, daß Husserls Untersuchungen gegenüber der Art des Vorgehens des Neukantianismus als etwas Neues und unerhört Anregendes abstachen, wie es Dilthey als erster (1905) sah. Und es ist in diesem Sinne, daß von Heidegger gesagt werden kann, daß er die eigentliche Phänomenologie bewahrt. In der Tat wäre ohne die phänomenologische Grundhaltung die Seinsfrage nicht möglich gewesen. Die Wendung Husserls zur Problematik des Neukantianismus – zuerst in dem wichtigen und heute viel zu wenig beachteten Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft« (Logos I, 1910/11) bezeugt – und die Tatsache, daß Husserl jeder lebendige Bezug zur Geschichte fehlte, bewirkte den Bruch mit Dilthey. In diesem Zusammenhang wurde neben vielem anderen auch erwähnt, daß Husserl im Rahmen seiner Konzeption der Regionalontologien »Sein und Zeit« als die regionale Ontologie des Geschichtlichen auffaßte.
Die vierte Sitzung wurde von der Besprechung einer Frage beherrscht, die sich auf die schon zitierte wichtige Stelle auf S. 5 (»Sein, dadurch ...« bis »... d.h. Sein gibt«) bezog. Die Frage zielte auf das Verhältnis von Sein und Zeit zum Ereignis und fragte, ob zwischen den dort genannten Begriffen – Anwesen, Anwesenlassen, Entbergen, Geben und Ereignen – eine Stufung im Sinne einer immer größeren Ursprünglichkeit vorliege. Ob die Bewegung, die in dem fraglichen Abschnitt vom Anwesen über das Anwesenlassen usw. zum Ereignen führt, die Zurückführung auf einen je ursprünglicheren Grund sei.
Wenn es sich nicht um ein je Ursprünglicheres handelt, stellt sich die Frage, welches dann der Unterschied und das Verhält- [49] nis zwischen den genannten Begriffen sei. Sie stellen keine Stufung sondern Stationen auf einem Rückweg dar, der durch das Vorläufige in das Ereignis eröffnet ist.
Die sich anschließende Diskussion bezog sich im wesentlichen auf den Sinn von Bestimmen, der in der Weise, wie innerhalb der Metaphysik das Anwesen das Anwesende bestimmt, liegt. Dadurch sollte in der Abhebung deutlicher werden, welchen Charakter der Rückgang vom Anwesen zum Ereignen hat, der allzuleicht als die Bereitstellung eines je ursprünglicheren Grundes mißverstanden werden kann.
Das Anwesen des Anwesenden – d.h. das Anwesenlassen: das Anwesende – wird bei Aristoteles als *poiesis ausgelegt. Diese, später zur creatio umgedeutet, führt, in einer Linie von großartiger Einfachheit, bis zur Setzung, als welche das transzendentale Bewußtsein der Gegenstände ist. So zeigt sich, daß der Grundzug

des Anwesenlassens in der Metaphysik das Hervorbringen in seinen mannigfaltigen Gestalten ist. Demgegenüber wurde geltend gemacht, daß, obwohl in seinen späten Werken – vor allem in den Nomoi – der poietische Charakter des *nous bereits immer mehr hervortritt, das Bestimmungsverhältnis, das zwischen Anwesen und Anwesendem ist, bei Platon nicht als *poiesis; verstanden sei. Im *to kalo ta kala kala, sei nur die *parousia, das Beisein des *kalon bei den *kala ausgesprochen, ohne daß diesem Beisein der Sinn des Poietischen hinsichtlich des Anwesenden zukomme. Das zeigt aber, daß bei Platon das Bestimmen ungedacht bleibt. Denn nirgends ist bei ihm ausgearbeitet, was diese eigentliche *parousia ist, nirgends ausdrücklich gesagt, was die *parousia in bezug auf die *onta leistet. Diese Lücke wird nicht dadurch geschlossen, daß Platon den Bezug des Anwesens zum Anwesenden in der Lichtmetapher – d.h. nicht als *poiesis, Machen usf., sondern als Licht – zu fassen sucht, wiewohl darin zweifellos eine Nähe zu Heidegger gegeben ist. Denn das von Heidegger gedachte Anwesenlassen ist, obwohl es an der fraglichen Stelle im Vortrag neutral gemeint und offen gegen alle Weisen des Machens, der Konstitution usf. ist und sein muß, ein ins-Offene-Bringen. [50] Darin ist also das Griechische, das Licht und das Scheinen, nun ausdrücklich geworden. Zu fragen bleibt jedoch, was der metaphorische Hinweis auf das Licht sagen möchte, aber noch nicht sagen kann.

Durch den Bezug des Anwesenlassens auf die *aletheia wird die ganze Frage nach dem Sein des Seienden aus der Kantischen Fragestellung der Konstitution der Gegenstände herausgenommen, obwohl selbst die Kantische Position – rücksehend – aus dem *aletheuein zu verstehen ist, wofür im Kant-Buch die Herausstellung der Einbildungskraft zeugt.

An diesem Punkt wurde gefragt, ob es hinreichend sei, den Bezug des Anwesens zum Anwesenden als Entbergen zu fassen, wenn dieses für sich genommen, d.h. wenn es nicht wiederum inhaltlich bestimmt wird. Wenn das Entbergen bereits in allen Weisen der *poiesis, des Machens, des Bewirkens liege, wie könne man diese Modi ausschließen und das Entbergen rein für sich behalten? Was bedeute dann dieses Entbergen, sofern es nicht wieder inhaltlich bestimmt werde? Dies betreffend wurde ein wichtiger Unterschied zwischen dem Entbergen, das z.B. der *poiesis zugehört, und dem Entbergen, das Heidegger meint, gemacht. Während sich das erste auf das *eidos bezieht – dieses ist es, was in der *poiesis; herausgestellt, entborgen wird – bezieht sich das von Heidegger bedachte Entbergen auf das ganze Seiende. Von da aus wurde der Unterscheidung in Daß-sein und Was-sein, deren Herkunft dunkel und ungedacht ist, Erwähnung getan (vgl. Heidegger, Nietzsche II, S. 399ff.).

Was jedoch die Intention des in der Frage liegenden Bedenkens anbelangt, wurde gesagt, daß, obwohl das Entbergen an der in Frage stehenden Stelle nur als Grundzug festgehalten ist, wobei dadurch dem Lassen im Anwesenlassen der Charakter des Bewirkens genommen wird, die verschiedenen Modi des inhaltlich bestimmten Entbergens zu bedenken bleiben. Mit dem Schritt vom Anwesen zum Anwesenlassen und von diesem zum Entbergen wird über den Anwesenheitscharakter der verschiedenen Bereiche des Seienden nichts ausgemacht. Es bleibt [51] eine Aufgabe des Denkens, die Entborgenheit der verschiedenen Dingbereiche zu bestimmen.

Dieselbe Art der Bewegtheit, die in dem Schritt vom Anwesen zum Anwesenlassen liegt, zeigt sich im Übergang vom Anwesenlassen zum Entbergen, von diesem zum Geben. Jeweils geht das Denken den Schritt zurück. Somit könnte die Art des Vorgehens dieses Denkens in Analogie zur Methode einer negativen Theologie gesehen werden. Das zeige sich auch darin, daß und wie die in der Sprache gegebenen ontischen Modelle abgearbeitet und zerstört werden. Auffallend sei z.B. der Gebrauch von Verben wie ›reichen‹, ›schicken‹, ›vorenthalten‹, ›ereignen‹, die nicht nur als Zeitwörter überhaupt eine Zeitform, sondern zudem einen ausgesprochenen zeitlichen Sinn aufweisen für etwas, das nichts Zeitliches ist.

Die fünfte Sitzung wurde mit einem Referat von Jean Beaufret eröffnet, das zur Grundlage für die Erörterung der immer wieder behaupteten Ähnlichkeit zwischen dem Denken Heideggers und dem Hegels dienen sollte. Der Vortragende berichtete darüber, wie diese Ähnlichkeit in Frankreich gesehen wird.

Eine Nähe und frappierende Ähnlichkeit zwischen Heidegger und Hegel sei zunächst nicht zu leugnen. So herrsche denn in Frankreich weitgehend der Eindruck, daß Heideggers Denken eine Wiederaufnahme – als Vertiefung und Erweiterung – der Philosophie Hegels sei, ähnlich wie Leibniz eine Wiederaufnahme von Descartes oder Hegel eine solche von Kant dar stelle. Werde Heideggers Denken grundsätzlich in dieser Perspektive gesehen, dann könne man unweigerlich zwischen allen Aspekten des Denkens Heideggers und denen der Philosophie Hegels eindeutige Entsprechungen finden. Mit ihnen lasse sich gleichsam eine Konkordanztafel aufstellen und so feststellen, daß Heidegger ungefähr dasselbe sage wie Hegel. Diese ganze Sehweise setze aber voraus, daß es eine Philosophie Heideggers gebe. Wenn dem nicht so sei, dann sei jeder Vergleichung der Boden der Vergleichbarkeit entzogen, wobei jedoch die Unmöglichkeit der Vergleichung nicht mit Bezugslosigkeit gleichbedeutend sei. [52]

Im zweiten Teil des Referats wurden einige der gröbsten Mißverständnisse, die Heideggers Denken in Frankreich fand, erwähnt. In Hegels »Logik« wird das Sein als das Unmittelbare in das Wesen als die Wahrheit des Seins vermittelt. Ist dieser Weg vom Sein zum Wesen und vom Wesen zum Begriff, ist dieser Weg in die Wahrheit des zu Beginn als das Unmittelbare eingeführten Seins der gleiche oder jedenfalls vergleichbar mit der in »Sein und Zeit« entwickelten Seinsfrage? Wo kann die grundsätzliche Verschiedenheit angesetzt werden?
Von Hegel aus könnte man sagen: »Sein und Zeit« bleibt beim Sein stehen, entwickelt dieses nicht zum »Begriff« – (eine Behauptung, die sich äußerlich an Hegels Terminologie: Sein – Wesen – Begriff hält). Umgekehrt wäre von »Sein und Zeit« aus im Hinblick auf Hegels Denken sofort die Frage zu stellen: Wie kommt Hegel dazu, Sein als das unbestimmte Unmittelbare anzusetzen und es so von vornherein in die Beziehung zur Bestimmung und Vermittelung zu stellen? (Vgl. Heidegger, Wegmarken 1967, S. 255ff. Hegel und die Griechen.)
Diese letzte Frage gab den Anlaß zu einem Exkurs über das ungeklärte Problem der Herkunft der Hegelschen Negativität. Gründet die »Negativität« der Hegelschen Logik in der Struktur des absoluten Bewußtseins oder umgekehrt? Ist die spekulative Reflexion der Grund für die bei Hegel zum Sein gehörige Negativität, oder ist diese mit der Grund für die Absolutheit des Bewußtseins? Wenn beachtet wird, daß Hegel in der »Phänomenologie« mit ursprünglichen Dualismen arbeitet, die erst später (von der »Logik« an) harmonisiert werden, und wenn der Begriff des Lebens, wie er in den Jugendschriften Hegels ausgearbeitet ist, herangezogen wird, scheint die Negativität des Negativen nicht auf die Reflexionsstruktur des Bewußtseins zurückführbar zu sein, obwohl andererseits nicht von der Hand zu weisen ist, daß der neuzeitliche Ansatz beim Bewußtsein ganz erheblich zur Entfaltung der Negativität beigetragen hat. Die Negation könnte vielmehr mit dem Gedanken der Zerrissenheit zusammenhängen, also (sachlich gesehen) auf Heraklit (*diapheron) zurückgehen. [53]
Der Unterschied im Ansatz der Seinsbestimmung wurde in folgenden zwei Punkten festgehalten:

1. Das, von woher sich für Hegel das Sein in seiner Wahrheit bestimmt, steht für diese Philosophie außer Frage und zwar deshalb, weil die Identität von Sein und Denken für Hegel wirklich eine Gleichsetzung ist. Also kommt es bei Hegel zu keiner Seinsfrage, und es kann nicht dazu kommen.
2. Ausgehend vom Vortrag, in dem gezeigt wird, daß das Sein im Ereignis ereignet ist, könnte man versucht sein, das Ereignis als das Letzte und Höchste mit dem Absoluten Hegels zu vergleichen. Aber hinter diesen Anschein von Identität zurück müßte man dann fragen: Wie verhält sich bei Hegel der Mensch zum Absoluten? Und: Welcher Art ist das Verhältnis des Menschen zum Ereignis? Dabei würde sich ein unüberbrückbarer Unterschied zeigen. Insofern für Hegel der Mensch der Ort des Zu-sich-selbst-kommens des Absoluten ist, führt das zur Aufhebung der Endlichkeit des Menschen. Bei Heidegger hingegen wird die Endlichkeit – und zwar nicht nur die des Menschen sondern die des Ereignisses selbst – gerade sichtbar gemacht.
Die Diskussion über Hegel wurde zum Anlaß, erneut die Frage zu berühren, ob die Einkehr in das Ereignis das Ende der Seinsgeschichte bedeute. Darin scheint eine Ähnlichkeit mit Hegel vorzuliegen, die jedoch auf dem Hintergrund der grundsätzlichen Verschiedenheit zu sehen ist. Ob die These, daß von einem Ende der Geschichte nur da gesprochen werden könne, wo – wie es bei Hegel der Fall ist – eine wirkliche Identifizierung von Sein und Denken herrscht, zu Recht besteht, blieb offen. Auf jeden Fall ist das Ende der Seinsgeschichte im Sinne Heideggers etwas anderes. Das Ereignis birgt zwar Entbergungsmöglichkeiten, die das Denken nicht ausmachen kann, und in diesem Sinne kann freilich nicht gesagt werden, daß mit der Einkehr des Denkens in das Ereignis die Schickungen ›gestoppt‹ werden. Aber es bleibt dennoch zu bedenken, ob nach der Einkehr noch vom Sein und so von Seinsgeschichte gesprochen [54] werden kann, wenn nämlich die Seinsgeschichte als die Geschichte der Schickungen, in denen das Ereignis sich verbirgt, verstanden wird.
Die in einer früheren Sitzung vorgebrachte Rede von ontischen Modellen – z.B. das Reichen, Gabe, usw. als ontische Vorgänge in der Zeit – wurde erneut aufgegriffen. Ein Denken, das in Modellen denkt, ist darum nicht unmittelbar als ein technisches Denken zu kennzeichnen, weil Modell dabei nicht im technischen Sinne als Wiedergabe oder Entwurf von etwas im verkleinerten Maßstabe zu verstehen ist. Modell ist vielmehr das, wovon das Denken als der natürlichen Voraussetzung sich notwendig abstoßen muß, so nämlich, das dieses Wovon zugleich das Womit des Sichabstoßens ist. Die Notwendigkeit für das Denken, Modelle zu gebrauchen, hängt mit der Sprache zusammen. Die Sprache des Denkens kann nur von der natürlichen Sprache ausgehen. Diese aber ist im Grunde geschichtlich-metaphysisch. In ihr ist also bereits eine Ausgelegtheit – in der Weise des Selbstverständlichen – vorgegeben. Von hier aus gesehen, gibt es für das

Denken nur die Möglichkeit, nach Modellen zu suchen, um sie abzuarbeiten und so den Übergang in das Spekulative zu vollziehen. Als Beispiele für an Hand von Modellen gedachte Sachverhalte wurden genannt:

1. der spekulative Satz bei Hegel, der am Modell des gewöhnlichen Satzes entwickelt ist und zwar so, daß dieser das abzuarbeitende Modell für den spekulativen Satz abgibt;
2. die Bewegungsweise des *nous, wie sie in den Platonischen Nomoi erörtert wird, nämlich am Modell der Selbstbewegung der Lebewesen.

Was das Modell als solches sei und wie seine Funktion für das Denken zu verstehen sei, kann nur aus einer Wesensauslegung der Sprache gedacht werden.
So ging es in der weiteren Diskussion um die Sprache, genauer um das Verhältnis, das zwischen der sog. natürlichen Sprache und der Sprache des Denkens besteht. Die Rede von ontischen Modellen setzt voraus, daß die Sprache prinzipiell [55] ontischen Charakter hat, so daß das Denken, welches, was es ontologisch sagen will, nur über das Wort ausweisen kann, sich in der Lage befände, hierbei ontische Modelle gebrauchen zu müssen.
Aber auch abgesehen davon, daß die Sprache nicht nur ontisch sondern von vornherein ontisch-ontologisch ist, läßt sich fragen, ob es nicht eine Sprache des Denkens geben könne, die das Einfache der Sprache so spricht, daß die Sprache des Denkens gerade die Begrenztheit der metaphysischen Sprache sichtbar mache. Darüber aber kann man nicht reden. Es entscheidet sich daran, ob ein solches Sagen glückt oder nicht. Was schließlich die natürliche Sprache anbetrifft, so ist nicht erst sie metaphysisch. Vielmehr ist unsere Interpretation der gewöhnlichen Sprache metaphysisch, an die griechische Ontologie gebunden. Das Verhältnis des Menschen zur Sprache könnte sich aber analog dem Wandel des Verhältnisses zum Sein verwandeln.
Am Ende der Sitzung wurde ein Brief Heideggers vorgelesen, der als Vorwort zu dem demnächst erscheinenden Buch von Richardson »Heidegger. Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken« veröffentlicht wird. Dieser Brief, der vor allem auf zwei Fragen antwortet – nämlich, was der erste Anstoß, der sein Denken bestimmt habe, gewesen sei, und die Frage der Kehre –, hellte die Zusammenhänge auf, die dem besprochenen Text, der den Weg von »Sein und Zeit« zu ›Zeit und Sein‹ und von da zum Ereignis geht, zugrundeliegen.
Die sechste und letzte Sitzung befaßte sich zunächst mit einigen vorgebrachten Fragen. Sie betrafen den Sinn, der im Wort ›Wandlung‹, ›Verwandlung‹ liegt, wenn von der Wandlungsfülle des Seins gesprochen wird. Wandlung, Verwandlung ist einmal innerhalb der Metaphysik auf sie zu gesagt. Das Wort meint dann die wechselnden Gestalten, in denen das Sein epochal-geschichtlich sich zeigt. Die Frage lautete: Wodurch wird die Abfolge der Epochen bestimmt? Woher bestimmt sich diese freie Folge? Warum ist die Folge gerade diese Folge? Es liegt nahe, an Hegels Geschichte des ›Gedankens‹ zu denken. Für Hegel waltet in der Geschichte die Notwendigkeit, die zu- [56] gleich Freiheit ist. Beides ist für ihn eins in dem und durch den dialektischen Gang, als welcher das Wesen des Geistes ist. Bei Heidegger hingegen kann nicht von einem Warum gesprochen werden. Nur das Daß – daß die Seinsgeschichte so ist – kann gesagt werden. Daher wird in dem Vortrag »Der Satz vom Grund« Goethes Spruch zitiert:

Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm!
Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?

Das Weil im genannten Vortrag ist das Währen, das sich als das Geschick Durchhaltende. Innerhalb des Daß und in seinem Sinne kann das Denken auch so etwas wie Notwendigkeit in der Abfolge, so etwas wie eine Gesetzlichkeit und Logik feststellen. So läßt sich sagen, daß die Seinsgeschichte die Geschichte der sich steigernden Seinsvergessenheit ist. Zwischen den epochalen Seinswandlungen und dem Entzug läßt sich ein Verhältnis sehen, das aber nicht das einer Kausalität ist. Es läßt sich sagen, daß, je weiter man von der Frühe des abendländischen Denkens, von der *aletheia abrückt, je weiter diese in die Vergessenheit gerät, desto deutlicher das Wissen, das Bewußtsein hervortritt und so das Sein sich entzieht. Dieser Entzug des Seins bleibt zudem verborgen. Im *kryptesthai Heraklits ist zum ersten und zum letzten Mal das ausgesprochen, was der Entzug ist. Das Zurücktreten der *aletheia als *aletheia gibt die Wandlung des Seins von der *energeia zur actualitas usw. frei.
Von dieser Bedeutung von Wandlung, die im Hinblick auf die Metaphysik gesagt ist, bleibt jene scharf zu unterscheiden, die in der Rede gemeint ist, daß das Sein verwandelt wird – nämlich in das Ereignis. Hier geht es nicht um eine mit den metaphysischen Gestalten des Seins vergleichbare und auf sie – als eine neue

– folgende Manifestation des Seins. Gemeint ist vielmehr, daß das Sein – mitsamt seinen epochalen Offenbarungen – im Geschick einbehalten, aber als Geschick in das Ereignis zurückgenommen wird. Zwischen den epochalen Gestalten des Seins und der Ver- [57] wandlung des Seins ins Ereignis steht das Ge-stell. Dieses ist gleichsam eine Zwischenstation, bietet einen doppelten Anblick, ist – so könnte man sagen – ein Januskopf. Es kann nämlich noch gleichsam als eine Fortführung des Willens zum Willen, mithin als eine äußerste Ausprägung des Seins verstanden werden. Zugleich ist es aber eine Vorform des Ereignisses selbst.
Im Verlauf des Seminars war des öfteren vom Erfahren die Rede. So wurde u.a. gesagt: Das Entwachen in das Ereignis muß erfahren, es kann nicht bewiesen werden. Eine der letzten Fragen, die gestellt wurden, betraf den Sinn dieses Erfahrens. Sie fand einen gewissen Widerspruch darin, daß das Denken zwar das Erfahren des Sachverhalts selbst sein soll, es zum anderen aber erst die Vorbereitung der Erfahrung ist. Also – so wurde geschlossen – ist das Denken (mithin auch das Denken, das im Seminar selbst versucht wurde) noch nicht die Erfahrung. Was ist aber dann diese Erfahrung? Ist sie das Abdanken des Denkens?
In der Tat können jedoch Denken und Erfahren nicht in der Art einer Alternative gegeneinandergestellt werden. Was im Seminar geschehen ist, bleibt ein Versuch einer Vorbereitung des Denkens, also des Erfahrens. Diese Vorbereitung aber geschieht schon denkend, sofern das Erfahren nichts Mystisches, kein Akt der Illumination ist sondern die Einkehr in den Aufenthalt im Ereignis. So bleibt das Entwachen in das Ereignis zwar etwas, das erfahren werden muß, als solches aber gerade etwas, das zunächst notwendig verbunden ist mit dem Erwachen aus der Seinsvergessenheit zu ihr. Es bleibt also zunächst ein Geschehnis, das gezeigt werden kann und muß.
Daß das Denken im Stadium der Vorbereitung ist, besagt nicht, daß die Erfahrung anderen Wesens sei als das vorbereitende Denken selbst. Die Grenze des vorbereitenden Denkens liegt anderswo. Einmal darin, daß möglicherweise die Metaphysik im Endzustand ihrer Geschichte so bleibt, daß das andere Denken gar nicht zum Vorschein kommen kann – und dennoch ist. Dann erginge es dem Denken, das als vorläufiges in das Ereignis vorblickt und nur weisen – d.h. Weisungen [58] geben kann, die die Richtung der Einkehr in die Ortschaft des Ereignisses ermöglichen sollen, ähnlich wie Hölderlins Dichtung, die ein Jahrhundert lang nicht da war – und gleichwohl war. Zum anderen darin, daß die Vorbereitung vom Denken nur in einer besonderen Hinsicht geleistet werden kann. Sie wird in je anderer Weise auch in der Dichtung, in der Kunst usw. vollzogen, in denen auch ein Denken und Sprechen geschieht.
Nachdem zum Abschluß – und auf daß gleichsam das während des Seminars Durchgesprochene von einer anderen Seite und einheitlicher noch einmal zum Gehör komme – »Die Kehre« aus der Vortragsreihe »Einblick in das, was ist« vorgelesen wurde, stellten sich noch einige Fragen, die in Kürze beantwortet wurden.
Die Verweigerung von Welt, von der in »Die Kehre« die Rede ist, hängt zusammen mit der Verweigerung und dem Vorenthalt von Gegenwart in »Zeit und Sein«. Denn von Verweigerung und Vorenthalt kann auch noch im Ereignis die Rede sein, sofern sie die Weise betreffen, wie es Zeit gibt. Nun ist zwar die Erörterung des Ereignisses die Ortschaft des Abschieds von Sein und Zeit, diese bleiben aber in gewisser Weise als die Gabe des Ereignisses.
Von der Endlichkeit des Seins wurde zunächst im Kant-Buch gesprochen. Die während des Seminars angedeutete Endlichkeit des Ereignisses, des Seins, des Gevierts unterscheidet sich jedoch von jener, insofern sie nicht mehr aus dem Bezug zur Unendlichkeit, sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene – ins Eigene Geborgensein. In diese Richtung – d.h. aus dem Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her – ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht.
»Aber der Angeklagte winkte ab. Man müsse da sein, sagte er, wenn man angerufen werde, doch selbst anzurufen, das sei das Verkehrteste, was man tun könne.« (Hans Erich Nossack, »Unmögliche Beweisaufnahme«.)

Anfang Stichwortartiges Inhaltsverzeichnis

S. 27. Allgemeine Hinweise: Das Gewagte des Seminars.
S. 28. Absicht und Voraussetzungen des Seminars.
S. 28/29. Die Aufgabe einer Auseinandersetzung mit Hegel.
S. 29. Der Gang des Vortrags.
S. 30. Der Schritt zurück. Rückgang und Entzug. Der Entzugscharakter in »Sein und Zeit«.
S. 30/31. Die Bedeutung der Zeit in »S. u. Z.«: Verweis auf die Lichtung des Seins.
S. 31/32. Die Grunderfahrung von »S. u. Z.«: die Seinsvergessenheit.

S. 32. Das Erwachen aus der Seinsvergessenheit: das Entwachen in das Ereignis. Der Schritt zurück. Offenbarkeit scheint auf.
S. 32/33. Die Unbestimmtheit des Wohin des Schrittes zurück.
S. 33. Das Ereignis: kein Apriori.
S. 33/34. Die Fundamentalontologie.
S. 34. Das Verhältnis der Fundamentalontologie zur Frage nach dem Sinn von Sein,. Die Notwendigkeit einer Wiederholung der Daseinsanalytik.
S. 35. Schwierigkeiten der Textstelle am Ende der Einleitung zum Vortrag; die Wendung: Das Sein ohne das Seiende denken.
S. 36/37. Der Vorrang des Anwesens im Ganzen der Seinsbestimmungen.
S. 37. Anwesenheit und Gegenwart.
S. 37/38. Das Verhältnis von ›Sein und Denken‹ und die Seinsfrage.
S. 38. Die Vorläufigkeit des Denkens.
S. 38/39. Die verschiedenen Wege in das Ereignis. Die kritische Stelle des Vortrags: »Sein, dadurch ...«; der Ausdruck: »gezeichnet«.
S. 39/40. Der Unterschied im Anwesenlassen. Der bestimmende Unter schied liegt im Lassen.
S. 41. Einige Hinweise: die Einfachheit der Sache. Der Ausdruck ›Sache‹. Das ›Es gibt‹. Der gewöhnliche Sprachgebrauch.
S. 42/43. Das ›Es ist‹ bei Trakl und das ›Il y a‹ bei Rimbaud.
S. 43. ›Es ist‹ und ›Es gibt‹. Das ›Es‹.
S. 43/44. Das Ende der Seinsgeschichte.
S. 44/45. Die Verbergung als zum Ereignis gehörend. Die Enteignis. Die Geschicklosigkeit des Ereignisses. Die Frage nach der dem Ereignis gemäßen Weise des Sagens.
S. 45. Das Ereignis und das Ereignete.
S. 45/46. Das Ereignete in den anderen Schriften Heideggers. Das Wohin der Enteignis.
S. 46. Das ›Sein selbst‹ und das Ereignis.
S. 46/47. Der Titel »Zeit und Sein« und das Verschwinden des Seins. Das ›Es gibt‹ in »S. u. Z.«. [59|60]
S. 47. Die damalige philosophische Situation und die Seinsfrage.
S. 47/48. Husserls Wendung zur transzendentalen Phänomenologie. Das Vorgehen Heideggers als die eigentliche Phänomenologie.
S. 48/49. Ob das Verhältnis zwischen Anwesen, Anwesenlassen, Entbergen usf. eine Stufung sei?
S. 49. Der Charakter des Bestimmungsverhältnisses zwischen Anwesen und Anwesendem in der Metaphysik. Die *poiesis. Platons Lichtmetapher.
S. 49/50. Das Anwesenlassen als ins-Offene-Bringen. *aletheia. Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit des Entbergens.
S. 51. Der Schritt zurück. Beaufrets Referat. Die Nähe (und Ferne) von Heidegger und Hegel.
S. 52. Das Sein bei Hegel und bei Heidegger.
S. 52. Exkurs über die Herkunft der Hegelschen Negativität.
S. 53. Das Absolute und das Ereignis.
S. 54. Hegels Ende der Geschichte und das Ende der Seinsgeschichte. Die ontischen Modelle.
S. 54/55. Das Modell und die Sprache. Die natürliche Sprache und die Sprache des Denkens. Das Einfache der Sprache.
S. 55/56. Was heißt ›Wandlungen des Seins‹? Die freie Abfolge der epochalen Gestalten des Seins in der Metaphysik. Seinsgeschichte als Geschichte der Seinsvergessenheit. Der Entzug.
S. 56/57. Die Wandlungsfülle des Seins und die Verwandlung des Seins in das Ereignis. Das Ge-stell.
S. 57. Das Verhältnis von Erfahren und Denken.
S. 57/58. Denken als Weisen in die Ortschaft des Ereignisses. »Die Kehre.« Verweigerung von Welt und Vorenthalt von Gegenwart. Die Endlichkeit des Ereignisses.
S. 58. Nossack: »Angerufenwerden«. [61]

Anfang

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens

Der Titel nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharrt. Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in

einer Aussage über einen Sachverhalt.
Der folgende Text gehört in einen größeren Zusammenhang. Es ist der seit 1930 immer wieder unternommene Versuch, die Fragestellung von »Sein und Zeit« anfänglicher zu gestalten. Dies bedeutet: den Ansatz der Frage in »Sein und Zeit« einer immanenten Kritik zu unterwerfen. Dadurch muß deutlich werden, inwiefern die kritische Frage, welches die Sache des Denkens sei, notwendig und ständig zum Denken gehört. Dem zufolge wird sich der Titel der Aufgabe »Sein und Zeit« ändern.
Wir fragen:
1. Inwiefern ist die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen?
2. Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie vorbehalten? (Vgl. S. 66.)

1.

Inwiefern ist die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen?

Philosophie ist Metaphysik. Diese denkt das Seiende im Ganzen – die Welt, den Menschen, Gott – hinsichtlich des Seins, hinsichtlich der Zusammengehörigkeit des Seienden im Sein. [61|62] Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens. Denn das Sein des Seienden hat sich seit dem Beginn der Philosophie und mit ihm als der Grund (*arche, aition, Prinzip) gezeigt. Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist. Das Sein bringt als der Grund das Seiende in sein jeweiliges Anwesen. Der Grund zeigt sich als die Anwesenheit. Ihre Gegenwart besteht darin, daß sie das jeweils nach seiner Art Anwesende in die Anwesenheit hervorbringt. Der Grund hat je nach dem Gepräge der Anwesenheit den Charakter des Gründens als ontische Verursachung des Wirklichen, als transzendentale Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände, als dialektische Vermittelung der Bewegung des absoluten Geistes, des historischen Produktionsprozesses, als der wertesetzende Wille zur Macht.
Das Auszeichnende des metaphysischen Denkens, das dem Seienden den Grund ergründet, beruht darin, daß es, ausgehend vom Anwesenden, dieses in seiner Anwesenheit vorstellt und es so aus seinem Grund her als gegründetes darstellt.
Was meint die Rede vom Ende der Philosophie? Zu leicht verstehen wir das Ende von etwas im negativen Sinn als das bloße Aufhören, als das Ausbleiben eines Fortgangs, wenn nicht gar als Verfall und Unvermögen. Dem entgegen bedeutet die Rede vom Ende der Philosophie die Vollendung der Metaphysik. Indes meint Vollendung nicht Vollkommenheit, derzufolge die Philosophie mit ihrem Ende die höchste Vollkommenheit erreicht haben müßte. Uns fehlt nicht nur jeder Maßstab, der es erlaubte, die Vollkommenheit einer Epoche der Metaphysik gegen eine andere abzuschätzen. Es besteht überhaupt kein Recht, in dieser Weise zu schätzen. Platons Denken ist nicht vollkommener als das des Parmenides. Hegels Philosophie ist nicht vollkommener als diejenige Kants. Jede Epoche der Philosophie hat ihre eigene Notwendigkeit. Daß eine Philosophie ist, wie sie ist, müssen wir einfach anerkennen. Es steht uns jedoch nicht zu, eine gegenüber der anderen vorzuziehen, [63] wie solches hinsichtlich der verschiedenen Weltanschauungen möglich ist.
Die alte Bedeutung unseres Wortes »Ende« bedeutet dasselbe wie Ort: »von einem Ende zum anderen« heißt: von einem Ort zum anderen. Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung. Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus. Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen. Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissancen und deren Spielarten. Also ist das Ende der Philosophie doch ein Aufhören ihrer Weise des Denkens? Dies zu folgern, wäre voreilig.
Ende ist als Vollendung die Versammlung in die äußersten Möglichkeiten. Wir denken diese zu eng, solange wir nur eine Entfaltung neuer Philosophien des bisherigen Stils erwarten. Wir vergessen, daß schon im Zeitalter der griechischen Philosophie ein entscheidender Zug der Philosophie zum Vorschein kommt: es ist die Ausbildung von Wissenschaften innerhalb des Gesichtskreises, den die Philosophie eröffnete. Die Ausbildung der Wissenschaften ist zugleich ihre Loslösung von der Philosophie und die Einrichtung ihrer Eigenständigkeit. Dieser Vorgang gehört zur Vollendung der Philosophie. Seine Entfaltung ist heute auf allen Gebieten des Seienden in vollem Gang. Sie sieht aus wie die bloße Auflösung der Philosophie und ist in Wahrheit gerade ihre Vollendung.

Es genügt, auf die Eigenständigkeit der Psychologie, der Soziologie, der Anthropologie als Kulturanthropologie, auf die Rolle der Logik als Logistik und Semantik hinzuweisen. Die Philosophie wird zur empirischen Wissenschaft vom Men- [64] schen, von allem, was für den Menschen erfahrbarer Gegen stand seiner Technik werden kann, durch die er sich in der Welt einrichtet, indem er sie nach den mannigfaltigen Weisen des Machens und Bildens bearbeitet. Dies alles vollzieht sich über all auf dem Grunde und nach der Maßgabe der wissenschaftlichen Erschließung der einzelnen Bezirke des Seienden.
Es bedarf keiner Prophetie, um zu erkennen, daß die sich einrichtenden Wissenschaften alsbald von der neuen Grundwissenschaft bestimmt und gesteuert werden, die Kybernetik heißt.
Diese Wissenschaft entspricht der Bestimmung des Menschen als des handelnd-gesellschaftlichen Wesens. Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit. Die Kybernetik bildet die Sprache um zu einem Austausch von Nachrichten. Die Künste werden zu gesteuert-steuernden Instrumenten der Information.
Die Ausfaltung der Philosophie in die eigenständigen, unter sich jedoch immer entschiedener kommunizierenden Wissenschaften ist die legitime Vollendung der Philosophie. Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter. Vermutlich stirbt das Bedürfnis, nach der modernen Technik zu fragen, im gleichen Maße ab, in dem die Technik die Erscheinungen des Weltganzen und die Stellung des Menschen in diesem entschiedener prägt und lenkt.
Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, d.h. technisch deuten. Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als Arbeitshypothesen. Deren Wahrheit wird nicht nur am Effekt gemessen, den ihre Verwendung innerhalb des Fortschritts der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt.
Was die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte stellenweise [65] und auch da nur unzureichend versuchte, die Ontologien der jeweiligen Regionen des Seienden (Natur, Geschichte, Recht, Kunst) darzustellen, dies übernehmen jetzt die Wissenschaften als eigene Aufgabe. Ihr Interesse richtet sich auf die Theorie der jeweils notwendigen Strukturbegriffe des zugeordneten Gegenstandsgebietes. »Theorie« bedeutet jetzt: Supposition der Kategorien, denen nur eine kybernetische Funktion zugestanden, aber jeder ontologische Sinn abgesprochen wird. Das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft.
Indes reden die Wissenschaften bei der unumgänglichen Supposition ihrer Gebietskategorien immer noch vom Sein des Seienden. Sie sagen es nur nicht. Sie können zwar die Herkunft aus der Philosophie verleugnen, sie jedoch nie abstoßen. Denn immer spricht in der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften die Urkunde ihrer Geburt aus der Philosophie.
Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.
Ist nun aber das Ende der Philosophie im Sinne ihrer Ausfaltung in die Wissenschaften auch schon die vollständige Verwirklichung aller Möglichkeiten, in die das Denken der Philosophie gesetzt wurde? Oder gibt es für das Denken außer der gekennzeichneten letzten Möglichkeit (der Auflösung der Philosophie in die technisierten Wissenschaften) eine erste Möglichkeit, von der das Denken der Philosophie zwar ausgehen mußte, die sie jedoch als Philosophie nicht eigens erfahren und übernehmen konnte?
Wenn dies der Fall wäre, dann müßte in der Geschichte der Philosophie seit ihrem Anfang bis zu ihrem Ende verborgenerweise dem Denken noch eine Aufgabe vorbehalten sein, die weder der Philosophie als der Metaphysik noch gar den aus ihr herkommenden Wissenschaften zugänglich wäre. Wir fragen deshalb: [66]

2.

Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie noch vorbehalten?

Schon der Gedanke einer solchen Aufgabe des Denkens muß befremden. Ein Denken, das weder Metaphysik noch Wissenschaft sein kann?
Eine Aufgabe, die sich der Philosophie schon bei ihrem Beginn, sogar durch ihren Beginn verschlossen und sich daher in der Folgezeit ständig und zunehmend entzogen hat?

Eine Aufgabe des Denkens, die – so scheint es – die Behauptung einschließt, die Philosophie sei der Sache des Denkens nicht gewachsen gewesen und daher zu einer Geschichte des bloßen Verfalls geworden? Spricht hier nicht eine Überheblichkeit, die sich noch über das Große der Denker der Philosophie stellen will? Dieser Verdacht drängt sich auf. Aber er ist leicht zu beseitigen. Denn jeder Versuch, einen Einblick in die vermutete Aufgabe des Denkens zu gewinnen, sieht sich auf den Rückblick in das Ganze der Geschichte der Philosophie angewiesen; nicht nur dies, sondern sogar genötigt, allererst die Geschichtlichkeit dessen zudenken, was der Philosophie eine mögliche Geschichte gewährt.
Schon dadurch bleibt das vermutete Denken notwendig hinter der Größe der Philosophen zurück. Es ist geringer als die Philosophie. Geringer auch deshalb, weil diesem Denken noch entschiedener als schon der Philosophie sowohl die unmittelbare als auch die mittelbare Wirkung in der technisch-wissenschaftlich geprägten Öffentlichkeit des Industriezeitalters versagt sein muß.
Gering aber bleibt das vermutete Denken vor allem deshalb, weil seine Aufgabe nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter hat. Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt.
Was dem Denken vor- und aufbehalten bleibt, darauf sich [67] einzulassen, muß das Denken erst lernen, in welchem Lernen es seine eigene Wandlung vorbereitet.
Gedacht ist dabei an die Möglichkeit, daß die jetzt erst beginnende Weltzivilisation einst das technisch-wissenschaftlich-industrielle Gepräge als die einzige Maßgabe für den Weltaufenthalt des Menschen überwindet, – zwar nicht aus sich und durch sich selbst, aber aus der Bereitschaft des Menschen für eine Bestimmung, die jederzeit, ob gehört oder nicht, in das noch nicht entschiedene Geschick des Menschen hereinspricht. Gleich ungewiß bleibt, ob die Weltzivilisation bald jäh zerstört wird oder ob sie sich in einer langen Dauer verfestigt, die nicht in einem Bleibenden beruht, einer Dauer, die sich vielmehr im fortgesetzten Wechsel des immer Neuesten einrichtet.
Das vermutete vorbereitende Denken will und kann keine Zukunft voraussagen. Es versucht nur, der Gegenwart etwas vorzusagen, was längst und gerade am Beginn der Philosophie und für diesen schon gesagt, jedoch nicht eigens gedacht ist. Für den Augenblick muß es genügen, in der gebotenen Kürze darauf hinzuweisen. Wir nehmen dabei einen Wegweiser zu Hilfe, den die Philosophie anbietet.
Wenn wir nach der Aufgabe des Denkens fragen, dann heißt dies im Gesichtskreis der Philosophie: dasjenige bestimmen, was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist. Dies bedeutet in der deutschen Sprache das Wort »Sache«. Es nennt das, womit im vorliegenden Fall das Denken zu tun hat, in der Sprache Platons *to pragma auto (vgl. der siebente Brief 341 c7).
Nun hat die Philosophie in neuerer Zeit von sich aus das Denken ausdrücklich »zur Sache selbst« gerufen. Es seien zwei Fälle genannt, denen sich heute eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Wir hören diesen Ruf »zur Sache selbst« in der »Vorrede«, die Hegel seinem 1807 erschienenen Werk »System der Wissenschaft, Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes« vorangestellt hat. Diese Vorrede ist nicht das Vorwort zur Phänomenologie sondern zum »System der Wissenschaft«, zum Ganzen der Philosophie. Der Ruf »zur Sache selbst« gilt zu- [68] letzt, und dies meint: der Sache nach zuerst der »Wissenschaft der Logik«.
Im Ruf »zur Sache selbst« liegt der Ton auf dem »selbst«. Vordergründig gehört, hat der Ruf den Sinn einer Abwehr. Die ungemäßen Beziehungen zur Sache der Philosophie werden zurückgewiesen. Zu ihnen gehört das bloße Reden über den Zweck der Philosophie, gehört aber auch das bloße Berichten über die Resultate des philosophischen Denkens. Beide sind nie das wirkliche Ganze der Philosophie. Das Ganze zeigt sich erst und nur in seinem Werden. Solches geschieht in der ausführenden Darstellung der Sache. In der Dar-stellung werden Thema und Methode identisch. Diese Identität heißt bei Hegel: der Gedanke. Mit ihm kommt die Sache der Philosophie »selbst« zum Vorschein. Diese Sache ist jedoch geschichtlich bestimmt: die Subjektivität. Mit Descartes' ego cogito, sagt Hegel, betritt die Philosophie erstmals festes Land, wo sie zuhause sein kann. Wird mit dem ego cogito als dem ausgezeichneten subiectum das fundamentum absolutum erreicht, dann sagt dies: Das Subjekt ist das in das Bewußtsein verlegte *hypokeimenon, das wahrhaft Anwesende, welches in der überlieferten Sprache undeutlich genug Substanz heißt.
Wenn Hegel in der Vorrede (ed. Hoffmeister, S. 19) erklärt: »das Wahre (der Philosophie sei) nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«, dann sagt dies: Das Sein des Seienden, die Anwesenheit des Anwesenden ist erst dann offenkundig und damit vollständige Anwesenheit, wenn sie als solche für sich selbst gegenwärtig wird in der absoluten Idee. Seit Descartes aber heißt idea: perceptio. Das Werden des Seins zu ihm selbst geschieht in der spekulativen Dialektik. Die Bewegung des Gedankens, die Methode, ist erst die Sache selbst. Der Ruf »zur Sache selbst« verlangt die sachgerechte Methode der Philosophie.
Was jedoch die Sache der Philosophie sei, das gilt im vorhinein als entschieden. Die Sache der Philosophie

als Metaphysik ist das Sein des Seienden, dessen Anwesenheit in der Gestalt der Substanzialität und Subjektivität. [69]
Hundert Jahre später wird der Ruf »zur Sache selbst« erneut vernehmbar in Husserls Abhandlung »Die Philosophie als strenge Wissenschaft«. Sie erschien im ersten Band der Zeitschrift »Logos« im Jahre 1910/11 (S. 289ff.). Wiederum hat der Ruf zunächst den Sinn einer Abwehr. Aber hier zielt sie nach einer anderen Richtung als bei Hegel. Sie trifft die naturalistische Psychologie, die beansprucht, die echte wissenschaftliche Methode der Erforschung des Bewußtseins zu sein. Denn diese Methode versperrt zum voraus den Zugang zu den Phänomenen des intentionalen Bewußtseins. Der Ruf »zur Sache selbst« richtet sich aber zugleich gegen den Historismus, der sich in die Verhandlungen über die Standpunkte der Philosophie und in die Einteilung von Typen der philosophischen Weltanschauungen verliert. Dazu sagt Husserl in Sperrdruck (a.a.O. S. 340): »Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb der Forschung ausgehen.«
Und welches ist die Sache der philosophischen Forschung? Sie ist für Husserl wie für Hegel gemäß der selben Überlieferung die Subjektivität des Bewußtseins. Die »Cartesianischen Meditationen« waren für Husserl nicht nur das Thema der Pariser Vorträge im Februar 1929, sondern ihr Geist begleitete seit der Zeit nach den »Logischen Untersuchungen« den leidenschaftlichen Gang seiner philosophischen Forschungen bis zuletzt. Der Ruf »zur Sache selbst« gilt wie in seinem negativen so auch in seinem positiven Sinn der Sicherung und Ausarbeitung der Methode, gilt dem Verfahren der Philosophie, durch das erst die Sache selbst zur ausweisbaren Gegebenheit kommt. Für Husserl ist »das Prinzip aller Prinzipien« in erster Linie kein inhaltliches, sondern ein solches der Methode. Husserl hat in seinem 1913 erschienenen Werk »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« der Bestimmung »des Prinzips aller Prinzipien« einen eigenen Paragraphen (§24) gewidmet. An diesem Prinzip, sagt Husserl (a.a.O. S. 44), »kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.« [70]
»Das Prinzip aller Prinzipien« lautet:

»jede originäre gebende Anschauung (ist) eine Rechtsquelle der Erkenntnis, alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, (ist) einfach hinzunehmen, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt ...«
»Das Prinzip aller Prinzipien« enthält die These vom Vorrang der Methode. Dieses Prinzip entscheidet darüber, welche Sache allein der Methode genügen kann. »Das Prinzip aller Prinzipien« verlangt als die Sache der Philosophie die absolute Subjektivität. Die transzendentale Reduktion auf diese gibt und sichert die Möglichkeit, in der Subjektivität und durch sie die Objektivität aller Objekte (das Sein dieses Seienden) in ihrem gültigen Aufbau und Bestand, d.h. in ihrer Konstitution, zu begründen. So erweist sich die transzendentale Subjektivität als »das einzige absolute Seiende«. (Formale und transzendentale Logik, 1929, S. 240.) Von der Art des Seins dieses absolut Seienden, d.h. von der Art der eigensten Sache der Philosophie, ist zugleich die transzendentale Reduktion als die Methode »der universalen Wissenschaft« von der Konstitution des Seins des Seienden. Die Methode richtet sich nicht nur nach der Sache der Philosophie. Sie gehört nicht nur zur Sache wie der Schlüssel zum Schloß. Sie gehört vielmehr in die Sache, weil sie »die Sache selbst« ist. Wollte man fragen: Woher nimmt denn »das Prinzip aller Prinzipien« sein unerschütterliches Recht, dann müßte die Antwort lauten: aus der transzendentalen Subjektivität, die schon als die Sache der Philosophie vorausgesetzt ist. Wir haben die Erläuterung des Rufes »zur Sache selbst« als Wegweiser gewählt. Er sollte uns auf den Weg bringen, der uns zu einer Bestimmung der Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie führt. Wohin sind wir gelangt? Zu der Einsicht, daß für den Ruf »zur Sache selbst« im voraus festliegt, was die Philosophie als ihre Sache angeht. Die Sache der Philosophie ist von Hegel und Husserl her gesehen – und nicht nur für sie – die Subjektivität. Für den Ruf ist nicht die Sache als [71] solche das Strittige, sondern ihre Darstellung, durch die sie selbst gegenwärtig wird. Hegels spekulative Dialektik ist die Bewegung, in der die Sache als solche zu sich selbst, in die ihr zugehörige Präsenz kommt. Husserls Methode soll die Sache der Philosophie zur letztgültigen originären Gegebenheit, dies heißt: in die ihr eigene Präsenz bringen.
Beide Methoden sind so verschieden als nur möglich. Die Sache als solche aber, die sie darstellen sollen, ist dieselbe, wenngleich sie auf verschiedene Weise erfahren wird.
Allein was helfen uns diese Feststellungen für den Versuch, die Aufgabe des Denkens in den Blick zu bringen? Sie helfen uns nichts, solange wir es bei einer bloßen Erläuterung des Rufes bewenden lassen. Es gilt vielmehr zu fragen, was in dem Ruf »zur Sache selbst« ungedacht bleibt. Auf diese Weise fragend, können wir darauf aufmerksam werden, inwiefern gerade dort, wo die Philosophie ihre Sache ins absolute Wissen und zur letztgültigen Evidenz gebracht hat, sich etwas verbirgt, was zu denken nicht mehr Sache der

Philosophie sein kann.
Doch was bleibt ungedacht sowohl in der Sache der Philosophie als auch in ihrer Methode? Die spekulative Dialektik ist eine Weise, wie die Sache der Philosophie aus sich selbst für sich selbst zum Scheinen kommt und so Gegenwart wird. Solches Scheinen geschieht notwendig in einer Helle. Nur durch sie hindurch kann das Scheinende sich zeigen, d.h. scheinen. Die Helle aber beruht ihrerseits in einem Offenen, Freien, das sie hier und dort, dann und wann erhellen mag. Die Helle spielt im Offenen und streitet da mit dem Dunkel. Überall wo ein Anwesendes anderem Anwesenden entgegen kommt oder auch nur entgegen verweilt, aber auch dort, wo wie bei Hegel spekulativ eines im anderen sich spiegelt, da waltet schon Offenheit, ist freie Gegend im Spiel. Diese Offenheit allein gewährt auch dem Gang des spekulativen Denkens erst den Durchgang durch das, was es denkt.
Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt, die Lichtung. Das deutsche Wort »Lichtung« ist sprachgeschichtlich eine Lehnübersetzung des fran- [72] zösischen clairière. Es ist gebildet nach den älteren Wörtern »Waldung« und »Feldung«.
Die Waldlichtung ist erfahren im Unterschied zum dichten Wald, in der älteren Sprache »Dickung« genannt. Das Substantivum »Lichtung« geht auf das Verbum »lichten« zurück. Das Adjektivum »licht« ist dasselbe Wort wie »leicht«. Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum »licht« gemeinsam, das »hell« bedeutet. Dies bleibt für die Verschiedenheit von Lichtung und Licht zu beachten. Gleichwohl besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhangs zwischen beiden. Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus. Indes ist die Lichtung, das Offene, nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhallen, für das Tönen und das Verklingen. Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.
Es wird für das Denken notwendig, auf die Sache, die hier Lichtung genannt wird, eigens zu achten. Dabei werden nicht, wie es vordergründig allzuleicht scheinen könnte, aus bloßen Wörtern, z.B. »Lichtung«, bloße Vorstellungen herausgezogen. Vielmehr gilt es, auf die einzigartige Sache zu achten, die mit dem Namen »Lichtung« sachentsprechend genannt wird. Was das Wort in dem jetzt gedachten Zusammenhang nennt, das freie Offene, ist, um ein Wort Goethes zu gebrauchen, ein »Urphänomen«. Wir müßten sagen: eine Ur-sache. Goethe vermerkt (Maximen und Reflexionen, n. 993): »Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.« Dies will heißen: Das Phänomen selbst, im vorliegenden Fall die Lichtung, stellt uns vor die Aufgabe, aus ihm, es befragend, zu lernen, d.h. uns etwas sagen zu lassen. Demgemäß dürfte vermutlich das Denken eines Tages nicht [73] vor der Frage zurückschrecken, ob die Lichtung, das freie Offene, nicht dasjenige sei, worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben.
In derselben Weise wie das spekulativ-dialektische Denken bleibt die originäre Intuition und ihre Evidenz auf die schon waltende Offenheit, die Lichtung, angewiesen. Das Evidente ist das unmittelbar Einsehbare. Evidentia lautet das Wort, mit dem Cicero das griechische *enargeia übersetzt, d.h. ins Römische umdeutet. *Enargeia, darin der selbe Stamm wie in argentum (Silber) spricht, meint das, was in sich selber aus sich her leuchtet und sich ins Licht bringt. In der griechischen Sprache ist nicht von der Aktion des Sehens, vom videre, die Rede sondern von solchem, was leuchtet und scheint. Es kann aber nur scheinen, wenn schon Offenheit gewährt ist. Der Lichtstrahl schafft nicht erst die Lichtung, die Offenheit, er durchmißt sie nur. Solche Offenheit allein gewährt überhaupt einem Geben und Hinnehmen, gewährt einer Evidenz erst das Freie, worin sie sich aufhalten können und sich bewegen müssen.
Alles Denken der Philosophie, das ausdrücklich oder nicht ausdrücklich dem Ruf »zur Sache selbst« folgt, ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der Lichtung eingelassen. Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins. Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, daß es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu können. Dies gilt nicht nur von der Methode der Philosophie sondern auch und sogar zuerst von ihrer Sache, nämlich von der Anwesenheit des Anwesenden. Inwiefern auch in der Subjektivität stets das subiectum, das *hypokeimenon, das schon Vorliegende, also das Anwesende in seiner Anwesenheit gedacht wird, kann hier im einzelnen nicht gezeigt werden. Man beachte dazu Heidegger, Nietzsche Bd. II (1961), S. 429 ff.
Wir achten jetzt auf anderes. Mag Anwesendes erfahren, [74] erfaßt oder dargestellt sein oder nicht, stets bleibt die Anwesenheit als Hereinweilen in Offenes auf die schon waltende Lichtung angewiesen. Auch

Abwesendes kann nicht als solches sein, es sei denn als anwesend im Freien der Lichtung.
Alle Metaphysik samt ihrem Gegenspieler, dem Positivismus, spricht die Sprache Platons. Das Grundwort seines Denkens, d.h. der Darstellung des Seins des Seienden lautet *eidos, idea: das Aussehen, worin sich das Seiende als ein solches zeigt. Aussehen aber ist eine Weise der Anwesenheit. Kein Aussehen ohne Licht – dies erkannte schon Platon. Aber es gibt kein Licht und keine Helle ohne die Lichtung. Sogar das Dunkel bedarf ihrer. Wie könnten wir sonst in das Dunkle geraten und es durchirren? Gleichwohl bleibt in der Philosophie die im Sein, in der Anwesenheit waltende Lichtung als solche ungedacht, wenngleich in ihrem Beginn von der Lichtung gesprochen wird. Wo geschieht es und mit welchem Namen? Antwort:
Im denkenden Gedicht des Parmenides, der, soweit wir wissen, als der erste dem Sein des Seienden eigens nachgedacht hat, der noch heute, obzwar ungehört, in den Wissenschaften spricht, in die sich die Philosophie auflöst. Parmenides hört den Zuspruch:

*... chreo de se panta pythesthai
emen Aletheies eukykleos atremes etor
ede broton doxas, tais ouk eni pistis alethes.
Fragment I, 28 ff.
»du sollst aber alles erfahren:
sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten, nichtzitterndes Herz
als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das Vertrauenkönnen auf Unverborgenes.«
Hier wird die *Aletheia, die Unverborgenheit, genannt. Sie heißt die gutgerundete, weil sie im reinen Rund des Kreises gedreht ist, auf dem überall Anfang und Ende dasselbe sind. In dieser Drehung gibt es keine Möglichkeit des Verdrehens, [75] Verstellens und Verschließens. Der sinnende Mann soll das nichtzitternde Herz der Unverborgenheit erfahren. Was meint das Wort vom nichtzitternden Herzen der Unverborgenheit? Es meint sie selbst in ihrem Eigensten, meint den Ort der Stille, der in sich versammelt, was erst Unverborgenheit gewährt. Das ist die Lichtung des Offenen. Wir fragen: Offenheit wofür? Wir haben es schon bedacht, daß der Weg des Denkens, des spekulativen und des intuitiven, der durchmeßbaren Lichtung bedarf. In ihr beruht aber auch das mögliche Scheinen, d.h. das mögliche Anwesen der Anwesenheit selber. Was die Unverborgenheit vor allem anderen als erstes gewährt, ist der Weg, auf dem das Denken dem einen nachgeht und es vernimmt: *hopos estin ... einai: daß anwest Anwesen. Die Lichtung gewährt allem zuvor die Möglichkeit des Weges zur Anwesenheit und gewährt das mögliche Anwesen dieser selbst. Die *Aletheia, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d.h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt. In dieser Verbundenheit gründet der mögliche Anspruch auf eine Verbindlichkeit des Denkens. Ohne die voraufgehende Erfahrung der *Aletheia als der Lichtung bleibt alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens bodenlos. Woher hat Platons Bestimmung der Anwesenheit als *idea ihre Verbindlichkeit? Im Hinblick worauf ist die Auslegung des Anwesens als *energeia bei Aristoteles verbindlich? Wir können diese seltsamerweise in der Philosophie stets unterlassenen Fragen nicht einmal fragen, solange wir nicht erfahren haben, was Parmenides erfahren mußte: die *Aletheia, die Unverborgenheit. Der Weg zu ihr ist gegenüber der Straße, auf der das Dafürhalten der Sterblichen sich umtreiben muß, unterschieden. Die *Aletheia ist nichts Sterbliches, so wenig wie der Tod selbst.
Wenn ich den Namen *Aletheia hartnäckig durch Unverbor- [76] genheit übersetze, dann geschieht dies nicht der Etymologie zuliebe sondern der Sache wegen, die bedacht werden muß, wenn wir, was Sein und Denken genannt wird, der Sache entsprechend denken. Die Unverborgenheit ist gleichsam das Element, in dem es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammengehörigkeit erst gibt. Die *Aletheia ist am Beginn der Philosophie zwar genannt, aber sie wird in der Folgezeit von der Philosophie nicht eigens als solche gedacht. Denn die Sache der Philosophie als Metaphysik ist es seit Aristoteles, das Seiende als solches ontotheologisch zu denken.
Wenn es sich so verhält, dann dürfen wir auch nicht urteilen, daß die Philosophie etwas außer acht lasse, daß sie etwas versäume und deshalb mit einem wesentlichen Mangel behaftet sei. Der Hinweis auf das Ungedachte in der Philosophie ist keine Kritik der Philosophie. Wenn jetzt eine Kritik nötig wird, dann trifft sie eher den seit »Sein und Zeit« immer dringlicher werdenden Versuch, am Ende der Philosophie nach einer möglichen Aufgabe des Denkens zu fragen. Denn spät genug erhebt sich jetzt die Frage: Warum wird *Aletheia hier nicht mehr mit dem geläufigen Namen, mit dem Wort »Wahrheit«, übersetzt? Die Antwort muß lauten:
Sofern man Wahrheit im überlieferten »natürlichen« Sinn als die am Seienden ausgewiesene

Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden versteht, aber auch, sofern die Wahrheit als die Gewißheit des Wissens vom Sein ausgelegt wird, darf die *Aletheia, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung, nicht mit der Wahrheit gleichgesetzt werden. Viel mehr gewährt die *Aletheia, die Unverborgenheit als Lichtung gedacht, erst die Möglichkeit von Wahrheit. Denn die Wahrheit kann selbst ebenso wie Sein und Denken nur im Element der Lichtung das sein, was sie ist. Evidenz, Gewißheit jeder Stufe, jede Art von Verifikation der veritas, bewegen sich schon mit dieser im Bereich der waltenden Lichtung.

*Aletheia, Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit. Ist die *Aletheia dann weniger als Wahrheit? Oder ist sie mehr, weil sie Wahrheit als [77] adaequatio und certitudo erst gewährt, weil es Anwesenheit und Gegenwärtigung außerhalb des Bereiches der Lichtung nicht geben kann? Diese Frage bleibe als Aufgabe dem Denken überlassen. Das Denken muß sich darauf besinnen, ob es diese Frage überhaupt auch stellen kann, solange es philosophisch, d.h. im strengen Sinne der Metaphysik, denkt, die das Anwesende nur hinsichtlich seiner Anwesenheit befragt.

In jedem Fall wird das eine klar: Die Frage nach der *Aletheia, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und dem zufolge irreführend, die *Aletheia im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen. [Fußnote: Wie der Versuch, eine Sache zu denken, zeitweise wegirren kann von dem, was ein entscheidender Einblick schon gezeigt hat, wird durch eine Stelle aus »Sein und Zeit« (1927) S. 219 belegt: »Die Übersetzung (des Wortes *aletheia) durch das Wort ›Wahrheit‹ und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks (Wahrheit) verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von *aletheia ›selbstverständlich‹ zugrunde legten«.] Die Rede von der »Wahrheit des Seins« hat in Hegels »Wissenschaft der Logik« ihren berechtigten Sinn, weil Wahrheit hier die Gewißheit des absoluten Wissens bedeutet. Aber Hegel fragt auch nicht, sowenig wie Husserl, sowenig wie alle Metaphysik nach dem Sein als Sein, d.h. die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann. Es gibt sie nur, wenn Lichtung waltet. Diese ist mit der *Aletheia, der Unverborgenheit, zwar genannt, aber nicht als solche gedacht.

Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen. Man weist öfter und mit Recht darauf hin, daß schon bei Homer das Wort *alethes immer nur von den verba dicendi, vom Aussagen und deshalb im Sinne der Richtigkeit und Verläßlichkeit gebraucht werde, nicht im Sinne von Unverborgenheit. Allein dieser Hinweis bedeutet zunächst nur, daß weder die Dichter noch der alltägliche Sprachgebrauch, daß nicht ein- [78] mal die Philosophie sich vor die Aufgabe gestellt sehen zu fragen, inwiefern die Wahrheit, d.h. die Richtigkeit der Aussage nur im Element der Lichtung von Anwesenheit gewährt bleibt.

Im Gesichtskreis dieser Frage muß anerkannt werden, daß die *Aletheia, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung von Anwesenheit sogleich und nur als *orthotes, als die Richtigkeit des Vorstellens und Aussagens erfahren wurde. Dann ist aber auch die Behauptung von einem Wesenswandel der Wahrheit, d.h. von der Unverborgenheit zur Richtigkeit, nicht haltbar. Statt dessen ist zu sagen: Die *Aletheia, als Lichtung von Anwesenheit und Gegenwärtigung im Denken und Sagen, gelangt sogleich in den Hinblick auf *homoiosis und adaequatio, d.h. in den Hinblick auf Angleichung im Sinne der Übereinstimmung von Vorstellen und Anwesendem.

Allein dieser Vorgang fordert gerade die Frage heraus: Woran liegt es, daß für das natürliche Erfahren und Sagen des Menschen die *Aletheia, die Unverborgenheit, nur als Richtigkeit und Verläßlichkeit erscheint? Liegt es daran, daß der ekstatische Aufenthalt des Menschen in der Offenheit des Anwesens nur dem Anwesenden und der vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden zugekehrt ist? Was bedeutet aber dies anderes, als daß die Anwesenheit als solche und mit ihr erst recht die sie gewährende Lichtung unbeachtet bleiben? Erfahren und gedacht wird nur, was die Aletheia als Lichtung gewährt, nicht was sie als solche ist. Dies bleibt verborgen. Geschieht es aus Zufall? Geschieht es nur infolge einer Nachlässigkeit des menschlichen Denkens? Oder geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die *Lethe zur *A-Letheia gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der *Aletheia? Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann?

Wenn es so stünde, dann wäre die Lichtung nicht bloße [79] Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens.

Wenn es so stünde, dann gelangten wir erst mit diesen Fragen auf einen Weg zur Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie.

Allein ist dies nicht alles grundlose Mystik oder gar schlechte Mythologie, in jedem Fall ein verderblicher Irrationalismus, die Verleugnung der Ratio?

Ich frage zurück: Was heißt ratio, *nous, *noein, Vernehmen? Was heißt Grund und Prinzip und gar Prinzip aller Prinzipien? Läßt sich dies jemals zureichend bestimmen, ohne daß wir die *Aletheia griechisch als Unverborgenheit erfahren und sie dann, über das Griechische hinaus, als Lichtung des Sichverbergens denken? Solange die Ratio und das Rationale in ihrem Eigenen noch fragwürdig bleiben, ist auch die Rede von Irrationalismus bodenlos. Die technisch-wissenschaftliche Rationalisierung, die das gegenwärtige Zeitalter beherrscht, rechtfertigt sich zwar jeden Tag überraschender durch ihren kaum noch übersehbaren Effekt. Allein dieser Effekt sagt nichts von dem, was die Möglichkeit des Rationalen und Irrationalen erst gewährt. Der Effekt beweist die Richtigkeit der technisch-wissenschaftlichen Rationalisierung. Doch erschöpft sich die Offenbarkeit dessen, was ist, im Beweisbaren? Versperrt die Insistenz auf dem Beweisbaren nicht den Weg zu dem, was ist?
Vielleicht gibt es ein Denken, das nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Fortreißende der Kybernetik. Vermutlich ist gerade dieser Fortriß äußerst irrational.
Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit. Wenn wir nach der Aufgabe dieses Denkens fragen, dann bleibt zunächst nicht nur dieses Denken, sondern auch die Frage nach ihm in die [80] Frage gestellt. Angesichts der ganzen Überlieferung der Philosophie bedeutet dies:
Wir alle bedürfen noch einer Erziehung zum Denken und dem zuvor erst eines Wissens von dem, was Erzogenheit und Unerzogenheit im Denken heißt. Dazu gibt uns Aristoteles im IV. Buch seiner »Metaphysik« (l006a sqq.) einen Wink. Er lautet: *esti gar apaideusia to me gignoskein tinon dei zetein apodeixin kai tinon ou dei. »Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, in bezug worauf dies nicht nötig ist.«
Dieses Wort verlangt eine sorgfältige Besinnung. Denn noch ist nicht entschieden, auf welche Weise dasjenige, was keines Beweises bedarf, um für das Denken zugänglich zu werden, erfahren werden soll. Ist es die dialektische Vermittelung oder die originär gebende Intuition oder keines von beiden? Darüber kann nur die Eigenheit dessen entscheiden, was vor allem anderen von uns verlangt, zugelassen zu werden. Wie aber soll dies uns die Entscheidung ermöglichen, bevor wir es nicht zugelassen haben? In welchem Kreis bewegen wir uns hier, und zwar unausweichlich?
Ist es die *eukykleos Alethein, die gut gerundete Unverborgenheit selbst, gedacht als die Lichtung?
Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt »Sein und Zeit«: Lichtung und Anwesenheit?
Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im Es gibt?
Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.

Anfang

Mein Weg in die Phänomenologie

Mein akademisches Studium begann im Winter 1909/10 in der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Die Hauptarbeit für die Theologie ließ aber noch Raum genug für die ohnehin zum Studienplan gehörende Philosophie. So standen denn seit dem ersten Semester auf meinem Studierpult im Theologischen Konvikt die beiden Bände von Husserls »Logischen Untersuchungen«. Sie gehörten der Universitätsbibliothek. Der Ausleihetermin konnte immer wieder leicht verlängert werden. Das Werk wurde offenbar von den Studierenden wenig verlangt. Doch wie kam es in die ihm fremde Umgebung meines Studierpultes?
Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, daß Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei. Dessen Dissertation »Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles« (1862) war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen. Unbestimmt genug bewegte mich die Überlegung: Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein? Im letzten Jahr meiner Gymnasialzeit stieß ich auf die Schrift des damaligen Professors für Dogmatik an der Freiburger Universität Carl Braig: »Vom Sein. Abriß der Ontologie«. Sie war im Jahre 1896 erschienen zu der Zeit, als ihr Verfasser außerordentlicher Professor der Philosophie in der Freiburger Theologischen Fakultät war. Die größeren Abschnitte der Schrift bringen jeweils am Schluß längere Textstellen aus Aristoteles, Thomas v. A. und [81|82] Suarez, außerdem die Etymologie der Wörter für die ontologischen Grundbegriffe. Von Husserls »Logischen Untersuchungen« erwartete ich eine entscheidende Förderung in den durch

Brentanos Dissertation angeregten Fragen. Doch meine Bemühung war vergeblich, weil, was ich erst sehr viel später erfahren sollte, ich nicht in der rechten Weise suchte. Gleichwohl blieb ich von Husserls Werk so betroffen, daß ich in den folgenden Jahren immer wieder darin las ohne die zureichende Einsicht in das, was mich fesselte. Der Zauber, der von dem Werk ausging, erstreckte sich bis auf das Äußere des Satzspiegels und des Titelblattes. Auf diesem, das mir noch heute so vor Augen steht wie damals, begegnete mir der Name des Verlags Max Niemeyer. Er verknüpfte sich mit dem mir fremden Namen »Phänomenologie«, der im Untertitel des zweiten Bandes auftauchte. Sowenig ich in jenen Jahren vom Verlag Max Niemeyer und seiner Arbeit wußte, so gering und schwankend blieb mein Verständnis des Titels »Phänomenologie«. Inwiefern jedoch beide Namen – Niemeyer Verlag und Phänomenologie – zusammengehören, sollte sich alsbald deutlicher zeigen.

Nach vier Semestern gab ich das theologische Studium auf und widmete mich ganz der Philosophie. Eine theologische Vorlesung hörte ich auch noch in den Jahren nach 1911, diejenige über Dogmatik bei Carl Braig. Dazu bestimmte mich das Interesse an der spekulativen Theologie, vor allem die eindringliche Art des Denkens, die der genannte Lehrer in jeder Vorlesungsstunde Gegenwart werden ließ. Durch ihn hörte ich zum ersten Mal auf wenigen Spaziergängen, bei denen ich ihn begleiten durfte, von der Bedeutung Schellings und Hegels für die spekulative Theologie im Unterschied zum Lehrsystem der Scholastik. So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens.

Zeitweilig entschwand allerdings dieser Bereich in den Hintergrund gegenüber dem, was Heinrich Rickert in seinen Seminarübungen behandelte: die beiden Schriften seines Schülers [83] Emil Lask, der schon 1915 als einfacher Soldat an der galizischen Front fiel. Rickert widmete »dem lieben Freunde« sein im selben Jahr in dritter, völlig umgearbeiteter Auflage erschienenes Werk »Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie«. Die Widmung sollte zugleich die Fördernis des Lehrers durch den Schüler bezeugen. Die beiden Schriften von Emil Lask – »Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form« (1911) und »Die Lehre vom Urteil« (1912) – bekundeten ihrerseits deutlich genug den Einfluß von Husserls »Logischen Untersuchungen«.

Dieser Umstand nötigte mich von neuem, Husserls Werk durchzuarbeiten. Indes blieb auch der wiederholte Anlauf unbefriedigend, weil ich über eine Hauptschwierigkeit nicht hin wegkam. Sie betraf die einfache Frage, wie die Verfahrensweise des Denkens, die sich »Phänomenologie« nannte, nachzuvollziehen sei. Das Beunruhigende dieser Frage ergab sich aus der Zwiespältigkeit, die das Werk Husserls dem ersten Anschein nach zeigte.

Der im Jahr 1900 erschienene erste Band des Werkes bringt die Widerlegung des Psychologismus in der Logik durch den Nachweis, daß sich die Lehre vom Denken und Erkennen nicht auf die Psychologie gründen läßt. Demgegenüber enthält aber der zweite im Jahre darauf erschienene, um ein dreifaches umfangreichere Band die Beschreibung der für den Aufbau der Erkenntnis wesentlichen Akte des Bewußtseins. Also doch eine Psychologie. Wozu sonst der §9 in der fünften Untersuchung über »Die Bedeutung der Brentanoschen Abgrenzung der ›psychischen Phänomene‹«? Demnach fällt Husserl mit seiner phänomenologischen Beschreibung der Bewußtseinsphänomene in die zuvor gerade widerlegte Position des Psychologismus zurück. Wenn jedoch eine so grobe Verirrung Husserls Werk nicht unterstellt werden kann, was ist dann die phänomenologische Beschreibung der Bewußtseinsakte? Worin besteht das Eigene der Phänomenologie, wenn sie weder Logik noch Psychologie ist? Kommt hier eine ganz neuartige Dis- [84] ziplin der Philosophie zum Vorschein und gar eine solche von eigenem Rang und Vorrang?

Ich fand mich in diesen Fragen nicht zurecht, blieb rat- und weglos, vermochte die Fragen auch kaum schon in der Deutlichkeit zu fassen, in der sie hier genannt sind.

Da brachte das Jahr 1913 eine Antwort. Im Verlag Max Niemeyer begann das von Husserl herausgegebene »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« zu erscheinen. Der erste Band wird mit der Abhandlung Husserls eröffnet, deren Titel schon das Auszeichnende und die Tragweite der Phänomenologie kundtut: »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«.

Die »reine Phänomenologie« ist die »Grundwissenschaft« der durch sie geprägten Philosophie. »Reine«, dies besagt: »transzendentale Phänomenologie«. Als »transzendental« aber ist angesetzt die »Subjektivität« des erkennenden, handelnden und wertesetzenden Subjekts. Beide Titel, »Subjektivität« und »transzendental« zeigen an, daß die »Phänomenologie« bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie einschwenkte, dies allerdings so, daß die »transzendentale Subjektivität« durch die Phänomenologie in eine ursprünglichere und universale Bestimmbarkeit gelangte. Die Phänomenologie behielt die »Bewußtseinserlebnisse« als ihren thematischen Bereich bei, doch jetzt in der systematisch entworfenen und gesicherten Erforschung der Struktur der Erlebnisakte in einem mit der Erforschung der in

den Akten erlebten Gegenstände hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit.
In diesem universalen Entwurf einer phänomenologischen Philosophie konnte nun auch den »Logischen Untersuchungen«, die gleichsam philosophisch neutral geblieben waren, der systematische Ort zugewiesen werden. Sie erschienen in demselben Jahr 1913 in zweiter Auflage im selben Verlag. Die meisten Untersuchungen waren inzwischen freilich »tiefgreifenden Umarbeitungen« unterzogen worden. Die sechste Untersuchung, die »in phänomenologischer Beziehung wichtigste« (Vorwort zur zweiten Auflage), wurde allerdings zurückgehalten. Aber [85] auch der von Husserl zum ersten Band der neugegründeten Zeitschrift »Logos« beigesteuerte Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft« (1910/11) erhielt erst durch die »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« die zureichende Begründung seiner programmatischen Thesen.
Im selben Jahr 1913 erschien im Max Niemeyer Verlag die bedeutsame Untersuchung von Max Scheler: »Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich.«
Durch die genannten Veröffentlichungen rückte Niemeyers verlegerische Arbeit in die vorderste Reihe der philosophischen Verlage. Man begegnete damals oft der naheliegenden Feststellung, mit der »Phänomenologie« sei eine neue Richtung innerhalb der europäischen Philosophie aufgekommen. Wer hätte die Richtigkeit dieser Aussage leugnen wollen?
Aber ein so geartetes historisches Verrechnen traf nicht, was durch die »Phänomenologie«, d.h. schon durch die »Logischen Untersuchungen« geschehen war. Es blieb unausgesprochen und läßt sich auch heute kaum recht sagen. Husserls eigene programmatische Erklärungen und methodologische Darlegungen verstärkten eher das Mißverständnis, durch die »Phänomenologie« sei ein Anfang der Philosophie beansprucht, der alles voraufgegangene Denken verleugne.
Auch nach dem Erscheinen der »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« hielt mich der nicht nachlassende Bann, der von den »Logischen Untersuchungen« ausging, gefangen. Er bewirkte erneut eine Beunruhigung, die ihren eigenen Grund nicht kannte, obzwar sie ahnen ließ, sie entstamme dem Unvermögen, durch das bloße Lesen der philosophischen Literatur in den Vollzug der Denkweise zu gelangen, die sich »Phänomenologie« nannte.
Langsam nur schwand die Ratlosigkeit, mühsam löste sich die Verwirrung, seitdem ich Husserl persönlich in seiner Werkstatt begegnen durfte.
Husserl kam im Jahr 1916 als Nachfolger Heinrich Rickerts, [86] der Windelbands Lehrstuhl in Heidelberg übernommen hatte, nach Freiburg. Husserls Belehrung geschah in der Form einer schrittweisen Einübung des phänomenologischen »Sehens«, das zugleich ein Absehen vom ungeprüften Gebrauch philosophischer Kenntnisse verlangte, aber auch den Verzicht, die Autorität der großen Denker ins Gespräch zu bringen.
Indes konnte ich mich von Aristoteles und den anderen griechischen Denkern um so weniger trennen, je deutlicher mir die wachsende Vertrautheit mit dem phänomenologischen Sehen die Auslegung der Aristotelischen Schriften befruchtete. Zwar konnte ich noch nicht sogleich übersehen, welche entscheidenden Folgen die erneute Zuwendung zu Aristoteles bringen sollte.
Als ich seit 1919 selbst lehrend-lernend in der Nähe Husserls das phänomenologische Sehen einübte und zugleich im Seminar ein gewandeltes Aristoteles-Verständnis erprobte, neigte sich mein Interesse aufs neue den »Logischen Untersuchungen« zu, vor allem der sechsten in der ersten Auflage. Der hier heraus gearbeitete Unterschied zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung enthüllte sich mir in seiner Tragweite für die Bestimmung der »mannigfachen Bedeutung des Seienden«.
Darum baten wir – Freunde und Schüler – immer wieder den Meister, die damals schwer zugängliche sechste Untersuchung neu drucken zu lassen. In bewährter Bereitschaft für die Sache der Phänomenologie ließ der Verlag Niemeyer das letzte Stück der »Logischen Untersuchungen« im Jahre 1922 wieder erscheinen.
Husserl vermerkt im Vorwort: »Wie die Dinge liegen, habe ich dem Drängen der Freunde des vorliegenden Werkes nachgeben und mich dafür entscheiden müssen, sein Schlußstück in der alten Gestalt wieder zugänglich zu machen.« Mit der Wendung »die Freunde des vorliegenden Werkes« wollte Husserl zugleich sagen, daß er selbst seit der Veröffentlichung der »Ideen« sich nicht mehr recht mit den »Logischen Untersuchungen« befreunden konnte. Denn mehr denn je galt seine denkerische Leidenschaft und Anstrengung am neuen Ort seines akademischen Wirkens dem systematischen Ausbau des in den »Ideen« vorgelegten Entwurfs. Des- [87] halb konnte Husserl in dem erwähnten Vorwort zur sechsten Untersuchung schreiben: »Auch meine Freiburger Lehrtätigkeit förderte meine Interessenrichtung auf die leitenden Allgemeinheiten und das System.«
So hat denn Husserl großzügig, aber im Grunde ablehnend, beobachtet, wie ich neben meinen Vorlesungen und Übungen in besonderen Arbeitsgemeinschaften wöchentlich die »Logischen Untersuchungen« mit älteren Schülern durcharbeitete. Für mich selbst wurde vor allem die Vorbereitung dieser Arbeit fruchtbar.

Dabei erfuhr ich – zuerst mehr durch ein Ahnen geführt, als von begründeter Einsicht geleitet – das eine: Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *Aletheia gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher.
Je entscheidender sich mir diese Einsicht klärte, um so bedrängender wurde die Frage: Woher und wie bestimmt sich, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als »die Sache selbst« erfahren werden muß? Ist es das Bewußtsein und seine Gegenständlichkeit, oder ist es das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung?
So wurde ich auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung, erneut und anders als zuvor durch die Fragen beunruhigt, die von Brentanos Dissertation ausgingen. Aber der Weg des Fragens wurde länger, als ich vermutete. Er forderte viele Aufenthalte, Umwege und Abwege. Was die ersten Freiburger und dann die Marburger Vorlesungen versuchten, zeigt den Weg nur mittelbar.

»Herr Kollege Heidegger – jetzt müssen Sie etwas veröffentlichen. Haben Sie ein geeignetes Manuskript?« Mit diesen Wor- [88] ten betrat der Dekan der Marburger Philosophischen Fakultät eines Tages im Wintersemester 1925/26 mein Studierzimmer. »Gewiß«, antwortete ich. Worauf der Dekan entgegnete: »Aber es muß rasch gedruckt werden.« Die Fakultät hatte mich nämlich unico loco als Nachfolger von Nicolai Hartmann für das erste philosophische Ordinariat vorgeschlagen. Vom Ministerium in Berlin war inzwischen der Vorschlag mit der Begründung zurückgegeben worden, daß ich seit zehn Jahren nichts mehr veröffentlicht hätte.
Nun galt es, langgehütete Arbeit der Öffentlichkeit zu übergeben. Der Max Niemeyer Verlag war durch Husserls Vermittlung bereit, sofort die ersten fünfzehn Bogen der Arbeit zu drucken, die in Husserls »Jahrbuch« erscheinen sollte. Alsbald wurden zwei Exemplare der Aushängebogen dem Ministerium durch die Fakultät zugeleitet. Nach geraumer Zeit kamen sie jedoch an die Fakultät zurück mit dem Vermerk: »Unzureichend.« Im Februar des folgenden Jahres (1927) erschien dann der vollständige Text von »Sein und Zeit« im achten Band des »Jahrbuches« und als Sonderdruck. Daraufhin hat das Ministerium nach einem halben Jahr sein ablehnendes Urteil zurückgenommen und die Berufung vollzogen.
Bei Gelegenheit der seltsamen Veröffentlichung von »Sein und Zeit« trat ich zum ersten Mal in unmittelbare Beziehung zum Max Niemeyer Verlag. Was im ersten Semester meines akademischen Studiums auf dem Titelblatt von Husserls faszinierendem Werk ein bloßer Name war, zeigte sich jetzt und künftighin in der ganzen Sorgfalt und Verläßlichkeit, Großzügigkeit und Schlichtheit der verlegerischen Arbeit.
Im Sommer 1928 wurde während meines letzten Marburger Semesters die Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag vorbereitet. Zu Beginn dieses Semesters starb unerwartet Max Scheler, einer der Mitherausgeber des Husserlschen Jahrbuches, der im ersten und im zweiten Band (1916) seine große Untersuchung »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« veröffentlichte. Sie darf neben Husserls »Ideen« als der bedeutsamste Beitrag zum Jahrbuch gelten, der durch seine weit- [89] tragende Wirkung den Weitblick und die Leistungsfähigkeit des Niemeyer Verlags in ein neues Licht rückte.
Die Festschrift für Edmund Husserl erschien pünktlich zu seinem Geburtstag als Ergänzungsband des Jahrbuches. Ich durfte sie am 8. April 1929 dem gefeierten Lehrer im Kreise seiner Schüler und Freunde überreichen.
Im folgenden Jahrzehnt wurde jede größere Veröffentlichung zurückgehalten, bis der Niemeyer Verlag im Jahre 1941 es wagte, meine Auslegung von Hölderlins Hymne »Wie wenn am Feiertage...« ohne Angabe des Erscheinungsjahres zu drucken. Ich hatte diesen Vortrag im Mai desselben Jahres als öffentliche Gastvorlesung an der Universität Leipzig gehalten. Der Inhaber des Verlags, Herr Hermann Niemeyer, war zu dieser Vorlesung von Halle herübergekommen, und wir besprachen anschließend die Veröffentlichung.
Als ich mich zwölf Jahre später entschloß, früher gehaltene Vorlesungen herauszugeben, wählte ich für dieses Vorhaben den Niemeyer Verlag. Er zeichnete inzwischen nicht mehr »Halle a. d. Saale«. Nach großen Verlusten und mannigfachen Schwierigkeiten hat sein derzeitiger Inhaber, heimgesucht durch schweres persönliches Leid, den Verlag in Tübingen neu aufgebaut.
»Halle a. d. Saale« – in derselben Stadt lehrte während der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts an der dortigen Universität der damalige Privatdozent Edmund Husserl. Oft erzählte er später in Freiburg von der Entstehungsgeschichte der »Logischen Untersuchungen«. Nie vergaß er dabei, dankbar und bewundernd des Max Niemeyer Verlags zu gedenken, der um die Jahrhundertwende das Wagnis auf sich nahm, ein umfangreiches Werk eines kaum bekannten Dozenten zu verlegen, der ungewohnte Wege des Denkens

einschlug und damit die zeitgenössische Philosophie befremden mußte; was denn auch nach Erscheinen des Werkes Jahre hindurch geschah, bis Wilhelm Dilthey seine Bedeutung erkannte. Der Verlag konnte damals nicht wissen, daß künftig sein Name mit dem der Phänomenologie verknüpft bleiben würde, die alsbald den Geist [90] des Zeitalters in den verschiedensten Bereichen – meist unausgesprochen – bestimmte.
Und heute? Die Zeit der phänomenologischen Philosophie scheint vorbei zu sein. Sie gilt schon als etwas Vergangenes, das nur noch historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet wird. Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen. Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt.

Nachtrag 1969

Im Sinne des letzten Satzes heißt es bereits in »Sein und Zeit« (1927) S.38:

»ihr (der Phänomenologie) Wesentliches liegt nicht darin, als philosophische »Richtung« wirklich zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.«

Anfang

Hinweise

Der Vortrag »Zeit und Sein« wurde am 31. Januar 1962 in dem von Eugen Fink geleiteten Studium Generale der Universität Freiburg i. Br. gehalten. Der Titel »Zeit und Sein« kennzeichnet im Aufriß der Abhandlung »Sein und Zeit« (1927) S. 39 den dritten Abschnitt des ersten Teils der Abhandlung. Der Verfasser war damals einer zureichenden Ausarbeitung des im Titel »Zeit und Sein« genannten Themas nicht gewachsen. Die Veröffentlichung von »Sein und Zeit«wurde an dieser Stelle abgebrochen.
Was der jetzt nach dreiundeinhalb Jahrzehnten verfaßte Text des Vortrags enthält, kann nicht mehr an den Text von »Sein und Zeit« anschließen. Zwar ist die leitende Frage die selbe geblieben, was jedoch nur heißt: Die Frage ist noch fragwürdiger geworden und dem Zeitgeist noch fremder. Die im Text eingeklammerten Abschnitte wurden gleichzeitig mit dem Vortragstext geschrieben, aber nicht vorgetragen.
Ein Erstdruck des deutschen Textes, zusammen mit einer von François Fédier besorgten französischen Übersetzung, erfolgte in der Festschrift für Jean Beaufret, die unter dem Titel L'endurance de la pensée (Das Ausdauern im Denken) 1968 im Verlag Plon, Paris, erschienen ist.

Das Protokoll des Seminars zum Vortrag »Zeit und Sein« ist Dr. Alfredo Guzzoni zu verdanken. Der Text wurde von mir überprüft und an einigen Stellen ergänzt. Das Seminar fand in Todtnauberg (Schwarzwald) vom 11.-13. September 1962 in sechs Sitzungen statt. Die Veröffentlichung des Proto- [91|92] kolls dient der Absicht, das Fragwürdige im Text des Vortrags zu verdeutlichen und zu verschärfen.

Der Vortrag »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« ist bisher nur in einer von Jean Beaufret und François Fédier ausgearbeiteten Übersetzung erschienen, gedruckt im Sammelband »Kierkegaard vivant«, Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Gallimard, Paris, 1966, S. 165ff.

»Mein Weg in die Phänomenologie« wird deutlich in dem Beitrag zu der als Privatdruck erschienenen Festgabe »Hermann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag am 16. April 1963«.

Anfang